158

KÖPRÜLÜ KÜT
851

كتاب تحفة ابن حجر

كتاب المحصل

في أصول الدين

تصنيف الشيخ الإمام العالم فريد العصر ووحيد

الدهر حجة الإسلام أفضل المتأخرين

أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين الرازي قدس الله روحه

ونور الله ضريحه [illegible] عوضًا

في نوبة العبد الفقير إلى رحمة الله تعالى

علي بن أبي الفرج بن محمود بن الحسن بن [illegible]

النحوي الواسطي

ثم إلى الفقير إلى رحمه الله [illegible]

حسن بن محمد بن الحسين [illegible]

الحنفي رحم الله من ترحم عليه

1871

٨٥١

Mikrofilm
Nr. 1871

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الواحد العدل

الحمد لله المتعالي بجلال أحديته عن مشابهة الأعراض والجواهر

المتقدس بعلو صمديته عن مناسبة الأوهام والخواطر المنزه بسمو

سرمديته عن مقابلة الأحداق والنواظر المستغني بكمال قدرته عن

معاضدة الأشياء والنظائر العليم الذي لا يعزب عن علمه شيء من دقائق

السرائر ومكنونات الضمائر العظيم الذي عرفت في مطالعات

أنوار كبريائه أنظار الأوائل وأفكار الأواخر والصلاة على

محمد المبعوث إلى الأصاغر والأكابر والشفيع المشفع في الصغائر

والكبائر وعلى آله النجوم الزواهر وأصحابه وسلم تسليما

أما بعد فقد حاولت التقرب إلى مجلس فلان وهو الذي خصه

الله بالنفس القدسية والرياسة الإنسية وجعله ينبوع المناقب

النفسانية والفضائل الإنسانية فصنفت هذا الكتاب الذي

يحيط بمعظم الأقوال من أولي الألباب وجعلته محصل أفكار

المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والمتكلمين وسميته بالمحصل

وسألت الله أن يعصمني من الغواية في الرواية ويسعدني بالإعانة على

الإبانة وهو خير معين وموفق وفيه أركان الركن الأول في المقدمات وهي ثلاثة

المقدمة الأولى في العلوم الأولية إذا أدركنا حقيقة فإما أن

نعتبرها من حيث هي هي من غير حكم عليها لا بالنفي ولا بالإثبات

وهو التصور أو نحكم عليها بنفي أو إثبات وهو التصديق والأول في

التصورات وعندنا أن شيئا منها غير مكتسب لوجهين الأول

أن المطلوب إن لم يكن مشعورا به استحال طلبه لأن ما لا شعور به ألبتة

لا يصير النفس طالبة له وإن كان مشعورا به استحال طلبه لأن تحصيل

الحاصل محال فإن قلت مشعور به من وجه دون وجه قلنا فالوجه

الأول المشعور به غير ما هو غير مشعور به والأول لا يمكن

طلبه لكونه مشعورا به والثاني لا يمكن طلبه لكونه غير مشعور به مطلقا الثاني أن تعريف الماهية

إما أن يكون بنفسها أو بما يكون داخلا فيها أو بما يكون خارجا

عنها أو بما يتركب من الأخيرين أما تعريفها بنفسها فمحال لأن المعرف

معلوم قبل المعرف فلو عرفنا الشيء بنفسه لزم تقدم العلم به

على العلم به وهو محال وأما تعريفها بالأمور الداخلة فيها فمحال

لأن تعريفها إما أن يكون بمجموع تلك الأمور وهو باطل لأنها نفس

ذلك المجموع فتعريفها بذلك المجموع تعريف الشيء بنفسه وهو محال

أو ببعض أجزائها وهو محال لأن تعريف الماهية المركبة لا يمكن

إلا بواسطة تعريف أجزائها فلو كان ذلك الجزء معرفا لها لكان

ذلك الجزء معرفا لنفسه ولجميع أجزاء الماهية فيكون ذلك الجزء

معرفا لنفسه وهو محال ولسائر الأجزاء وذلك يقتضي كون الشيء

معرفا لما كان خارجا عنه وذلك هو القسم الثالث وهو محال

لأن الماهيات المختلفة يجوز اشتراكها في لازم واحد وإذا كان

كذلك وإذا كان كذلك فالوصف الخارجي لا يفيد التعريف للماهية

الموصوف الا اذا عرف ان ذلك الموصوف هو الموصوف به دون ما
عداه لكن العلم بهذا يتوقف على تصور ذلك الموصوف وعلى تصور
كل ما عداه وذلك محال اما الاول فلانه يلزم منه الدور واما
الثاني فلانه يقتضي تقدم تصور جميع الماهيات التي لا نهاية لها
على سبيل التفصيل واما تعريفها بما يتركب من الداخل والخارج
فبطلان ما تقدم من الاقسام يقتضي بطلانه ولا يقال نحن نجد
النفس طالبة لتصور ماهية الملك والروح فما قولك فيه لانا
نقول ذلك اما لطلب تفسير اللفظ او طلب اقامة البرهان
على وجود المتصور وكلاهما تصديق ثم يظهر ان الانسان لا يمكنه
ان يتصور الا ما يدركه بحسه او وجده من نظره النفس كالالم
واللذة او من بديهية العقل كتصور الوجود والوحدة والكثرة
او ما يركبه العقل او الخيال من هذه الاقسام فاما ما عدا ذلك
فلا يتصور البته والاستقراء يحققه نعم ربما القائلون بان
التصور قد يكون مكتسبا اتفقوا على ان كله ليس كذلك والا لزم
الدور او التسلسل بل لا بد من تصورات غنية عن الاكتساب ثم
الضابط ان كل تصور يتوقف عليه تصديق غير مكتسب فهو غير
مكتسب اما الذي يتوقف عليه تصديق مكتسب فقد يكون
مكتسبا وقد لا يكون اما الثاني واتفقوا على انه لا يمكن
ان يكون الكاسب نفس المكتسب بل ان كان مجموع اجزائه فهو

الحد

الحد التام او بعض اجزائه المساوية فهو الحد الناقص او الامر الخارجي
عنه وحده وهو الرسم الناقص او ما يتركب من الداخل والخارج وهو
الرسم التام بل يمكن بيانه ان البسيط الذي لا يتركب عنه غيره
لا يعرف ولا يعرف به غيره والبسيط الذي يتركب عنه غيره لا
يعرف ويعرف به والمركب الذي يتركب عنه غيره يعرف ويعرف
به والمركب الذي لا يتركب عنه غيره يعرف ولا يعرف به والمراد
من هذه الاقسام انما هي التعريفات الحقيقية يجب الاحتراز
عن تعريف الشيء بما هو مثله وبالاخفى وعن تعريف الشيء بنفسه وبما لا
يعرف الا به اما بمرتبة واحدة او بمراتب ويجب تقديم الجزء الاعم
على الاخص لان الاعم اعرف وتقديم الاعرف اولى القول
في التصديقات وهي ليست باسرها بديهية وهو بديهي ولا نظرية
للدور او التسلسل وهما محالان بل لا بد من الانتهاء الى ما يكون
غنيا عن الاكتساب وما هو الا الحسيات كالعلم بان الشمس
مضيئة وان النار حارة والوجدانيات كعلم كل احد بجوعه وشبعه
وهي قليلة النفع لانها غير مشتركة والبديهيات كالعلم بان
النفي والاثبات لا يجتمعان وفي هذا الموقف صار اهل العالم فرقا اربعة
الفرقة الاولى المعترفون بالحسيات والبديهيات
وهم الاكثرون والفرقة الثانية القادحون في الحسيات فزعم افلاطون
وارسطو وبطليموس وجالينوس ان اليقينيات هي المعقولات لا

العالم

المحسوسات واحتجوا عليه بان حكم الحس اما ان يعتبر في الجزئيات
او الكليات اما في الجزئيات فغير مقبول لان حكمه في معرض الغلط
واذا كان كذلك لم يكن مجرد حكمه مقبولا بيان الاول من خمسه
اوجه احدها ان البصر قد يدرك الصغير كبيرا كما نرى النار البعيده
في الليله المظلمه عظيمه وكما نرى العنبه في الما كالاجاصه
وكما اذا قربنا حلقه الخاتم الى العين فانا نراها كالسوار ونحو
وقد يدرك الكبير صغيرا كالاشيا البعيده وقد يدرك الواحد
اثنين كما اذا غمزنا احدى العينين ونظرنا الى القمر فانا نراه
قمرين وكما في حق الاحول وكما اذا نظرنا الى الما عند (على)
طلوع القمر فانا نرى في الما قمرا وفي السما قمرا اخر وقد نرى
الاشيا الكثيره واحده كالرحا اذا اخرجنا من مركزها
الى محيطها خطوطا كثيره متقاربه بالوان مختلفه ثم استدارت
(الاشيا التي) سريعا فانا نرى لها لونا واحدا كانه ممتزج من تلك الالوان
وقد نرى المعدوم موجودا كما في السراب وكما يرى صاحب
خفه اليد والشعبذه وكما نرى القطره النازله كالخط المستقيم
والشعله التي تدار بسرعه كالدائره وقد نرى المتحرك ساكنا كالظل
كالراكب في السفينه فانه يشاهد الشط الساكن متحركا
والسفينه المتحركه ساكنه وقد نرى المتحرك الى جهه
متحركا الى ضد تلك الجهه فان المتحرك الى جهه نرى الكواكب
متحركه

متحركه اليها اذا شاهد غيما تحتها وان كان الكواكب متحركا
الى خلاف تلك الجهه وقد نرى القمر كالسائر الى الغيم وان كان
سائرا الى خلاف تلك الجهه اذا كان الغيم سائرا اليه وقد
نرى المستقيم منكسا كالاشجار التي على اطراف الانهار واذا
نظرنا الى المراة رأينا الوجه طويلا او عريضا او معوجا بحسب
اختلاف شكل المراة وكل ذلك يدل على غلط الحس وثانيها
ان الحس قد يجزم بالاستمرار مع انه لا يكون كذلك لان الحس
لا يفرق بين الشي ومثله ولذلك يحصل الالتباس بين الشي
ومثله فتتعاقب الامثال يظن الحس وجودا واحدا مستمرا
وليس كذلك فان الالوان غير باقيه عند اهل السنه بل
يحدثها الله تعالى حالا فحالا مع ان البصر يحكم بوجود
لون واحد مستمر واذا احتمل ذلك احتمل ان يقال ان
الاجسام لا تبقى بل الله يجددها حالا فحالا لكنها لما كانت
متماثله متواليه يظنها الحس شيا واحدا فثبت ان حكم الحس
بالبقا غير مقبول وثالثها ان النائم قد يرى في النوم
شيا وقد يجزم بثبوته ثم يتبين له في اليقظه ان ذلك الجزم
كان باطلا واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون هاهنا
حاله ثالثه يظهر لنا فيها كذب ما رايناه في اليقظه ورابعها
ان صاحب البرسام قد يشاهد صورا لا وجود لها في الخارج

ويشاهدها ونجزم بثبوتها ونصبح خوفا منها وهذا يدل على انه
يجوز ان يعرض للانسان حالة لاجلها يرى ما ليس بموجود
في الخارج موجودا واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون الامر
كذلك فيما يشاهده الاصحا فان قلت الموجب لتلك الحالة هو
المرض وفي حال الصحة لا يوجد قلنا انتفا السبب الواحد لا يوجب
انتفا الحكم بل هذا الاحتمال لا يندفع الا بحصر اسباب التخيل
الكاذب ثم بيان انتفائها ثم بيان ان السبب لا يجوز حصوله ولا
بقاؤه عند انتفا الاسباب لكن كل من هذه المقدمات مما لا يمكن
اثباته الا بالنظر الدقيق لو امكن فيلزم ان لا يجوز الجزم بوجود
شي من المحسوسات الا بعد العلم بتلك الادلة وذلك مما يدل على
ان مجرد حكم الحس غير مقبول وحاصلها انا نرى الثلج
في غاية البياض ثم اذا بالغنا في النظر اليه رايناه مركبا من
اجزا جمدية صغار وكل واحد من تلك الاجزا شفاف خال عن
اللون فالثلج في نفسه غير ملون مع انا نراه ملونا بلون البياض
وليس لاجل ان نقول ذلك انما كان لانعكاس الشعاع عن
سطوح بعض تلك الاجزاء الجمدية الى بعض لانا نقول هذا لا يقدح
في غرضنا لان ما ذكرته ليس الا بيان العلة التي لاجلها يرى
الثلج ابيض مع انه في نفسه ليس بابيض ونحن ما سعينا الا لهذا
القدر وايضا فالزجاج المدقوق يرى ابيض مع ان كل واحد

من

5

من اجزايه شفاف خالي عن اللون ولم يحدث فيما بينها كيفية مزاجية
لان تلك الاجزا صلبة يابسة لم يحدث فيما بينها فعل وانفعال وايضا
فانا نرى موضع الشق من الزجاج الثخين ابيض مع انه ليس هناك
الا الهوا المحتقن في ذلك الشق وهو غير ملون والزجاج غير ملون
فعلمنا انا نرى الشي ملونا مع انه ليس في نفسه ملونا فثبت بهذه
الوجوه ان حكم الحس قد يكون حقا وقد يكون باطلا واذا
كان كذلك لم يجز الاعتماد على حكمه اذ لا شهادة لمتهم بل لا بد من
حاكم اخر فوقه ليميز خطاه من صوابه وعلى هذا التقدير لا يكون
الحس هو الحاكم الاول وهو المطلوب واما الكليات
فالحس لا يعطيها البتة فان الحس لا يشاهد الا هذا الكل
وهذا الجز فاما وصف الاعظمية فغير مدرك بالحس وبتقدير
ان يكون ذلك الوصف مدركا لكن المدرك هو ان ذلك الكل
اعظم من هذا الجز فاما ان كان كل كل اعظم من جزئه
فغير مدرك بالحس ولو ادرك كلها في الوجود من الكليات
والاجزا لكن لا يدرك كلها يتصور امكانه لان قولنا الذي
ليس المراد منه كلها في الوجود الخارجي من تلك الماهية
فقط بل كلما لو وجد في الخارج يصدق عليه انه فرد من افراد
تلك الماهية وذلك مما لا يمكن وقوع الاحساس به فثبت
ان الحس لا معونة له على اعطا الكليات البتة الفرقة

الشفاف

الا انه الذين يعترفون بالحسيات ويقدحون في البديهيات
قالوا المعقولات فرع للمحسوسات ولذلك رايناه من فقد حسا
فقد علما كالاكمه والعنين والاصل اقوى من الفرع
ثم الذي يدل على ضعف البديهيات وجوه احدها ان اجلى
البديهيات العلم بان الشي اما ان يكون واما ان لا يكون
ثم هذه القضيه ليست بيقينيه واذا لم تكن اقوى الاوليات
يقينيا فما ظنك باضعفها بيان الاول انا راينا المعولين على
البديهيات يذكرون لها امثله اربعه احدها ان النفي والاثبات
لا يجتمعان ولا يرتفعان وثانيها ان الكل اعظم من الجزو
وثالثها الاشيا المساويه لشي واحد متساويه ورابعها
ان الجسم الواحد لا يكون في الان الواحد في مكانين ووجدنا
هذه الثلثه الاخيره متفرعه على الاول اما قولنا الكل
اعظم من الجزو فلانه لو لم يكن الكل زايد على الجزو لكان
وجود الجزو الاخر وعدمه بمثابه واحده فعند ذلك يجتمع
في الجزو الاخر كونه موجودا وكونه معدوما معا واما قولنا
الاشيا المساويه لشي واحد متساويه لانه لو لم يكن لكان
الالف المحكوم عليه بانه يساوي السواد سوادا لا محاله
ومن حيث انه محكوم عليه بانه يساوي ما ليس بسواد يجب
ان لا يكون سوادا فلو كان الالف مساويا للامرين لزم

ان يكون

ان يكون الالف في نفسه سوادا وان لا يكون سوادا فيجتمع
النفي والاثبات واما قولنا الجسم الواحد في الان الواحد
لا يكون في مكانين فلانه لو جاز ذلك لما تميز الجسم الواحد الحاصل
في مكانين متباينين عن الجسمين اللذين حصلا كذلك وحينيذ
لا يتميز وجود الجسم الاخر عن عدمه فيصدق عليه انه موجود
معدوم معا ولا يقال كل عاقل يعلم بالبديهه حقيقه
هذه القضايا وان لم يخطر بباله تلك الحجه الدقيقه التي ذكرتها
لانا نقول لا نسلم ان حكم العقلا بهذه القضايا غير متوقف
على الحجه التي ذكرتها ولذلك نقول لو لم يكن الكل اعظم من الجزو
ولو لم يكن للجزو الاخر اثر البته ولو كان الشي الواحد
مساويا للمختلفين لكان مخالفا لنفسه وهذا اشاره الى ما
ذكرناه بلى قد لا يمكنهم التعبير عن تلك الحجه على الوجه
الذي لخصناها ولكن معناها متصور في عقولهم ولا عبره
بالعباره فقد لاح ان اجلى البديهيات قولنا النفي والاثبات
هذا لا يجتمعان ولا يرتفعان وانما قلنا انه غير يقيني لوجوه
احدها ان التصديق موقوف على تصور اصل العدم والناس
قد تحيروا فيه لان المتصور لا بد ان يتميز عن غيره والمتميز
عن غيره متعين في نفسه وكل متعين في نفسه فهو
ثابت في نفسه فكل متصور ثابت فما ليس بثابت فغير متصور

ذلك

فالمعدوم غير متصور واذا كان التصديق متفرعا على هذا
التصور وكان هذا التصور ممتنعا كان ذلك التصديق
ممتنعا لا يقال المعدوم المتصور له ثبوت في الذهن ولان قولنا
المعدوم غير متصور حكم على المعدوم بانه غير متصور
والحكم على الشيء يستدعي كون المحكوم عليه متصورا فلو لم
يكن المعدوم متصورا لامتنع الحكم عليه بانه غير متصور
لانا نجيب عن الاول بان الثابت في الذهن احد اقسام مطلق
الثابت والكلام وقع في تصور مقابل مطلق الثابت وذلك
المقابل يستحيل ان يكون ثابتا بوجه ما والا لكان داخلا
تحت مطلق الثابت وحينئذ لا يكون قسيما له بل قسما منه وعن
الثاني ان ما ذكرتموه ليس جوابا عن دليلنا على ان المعدوم
غير متصور وذلك يقتضي معارضة دليلين قاطعين في مسئلة
واحدة وهو احد الدلائل القادحة في البديهيات وثانيها ان
لو سلمنا امكان تصور المعدوم لكن قولنا النفي والاثبات
لا يجتمعان يستدعي امتياز العدم عن الوجود وامتياز العدم
عن الوجود يستدعي ان يكون مسمى العدم هوية متميزة عن
الوجود ولكن ذلك محال لان كل هوية يشير العقل اليها
فالعقل يمكنه رفعها والا لم يكن له مقابل فكان يلزم ان
لا يكون العدم مقابلا فكان يلزم نفي الوجود وهو باطل فثبت

بل هو اقامة الدليل على ان المعدوم متصور ع

ان

٧

7

ان ارتفاع الهوية المسماة بالعدم معقول لكن ارتفاع تلك الهوية
ارتفاع خاص فيكون داخلا تحت العدم المطلق فيكون قسيم
العدم قسما منه هذا خلف وثالثها لو سلمنا الامتياز لكن
الاثبات والنفي قد يكون المراد منهما ثبوت الشيء في نفسه وعدمه
في نفسه كقولنا السواد اما ان يكون موجودا واما ان لا يكون
موجودا وقد يكون المراد منهما ثبوت شيء لشيء اخر وعدمه عنه
كقولنا الجسم اما ان يكون اسود واما ان لا يكون اما القسم
الاول فمن المعلوم بالضرورة ان قولنا السواد اما ان يكون
موجودا او معدوما لا يمكن التصديق به الا بعد تصور مفهوم
قولنا السواد موجود السواد معدوم لكن كل واحد منهما
باطل اما الاول فلانا اذا قلنا السواد موجود فاما ان يكون
كونه سوادا هو نفس كونه موجودا او مغايرا له فان كان
الاول كان قولنا السواد موجود جاريا مجرى قولنا السواد
سواد وقولنا الموجود موجود ومعلوم انه ليس كذلك لان
هذا الاخير هذر اي هذيان والاول مفيد وان كان
الثاني فهو باطل من وجهين الاول انه اذا كان الموجود
قائما بالسواد فالسواد في نفسه ليس بموجود والا لعاد
البحث فيه ولكان الشيء الواحد باعتبار الواحد موجودا
مرتين واذا كان كذلك كان الوجود قائما بما ليس بموجود

لكن الوجود صفة موجودة والا لثبت المتوسط بين الموجود
والمعدوم وان انكرتموه فحينئذ تكون الصفة الموجودة حالة
في محل معدوم وذلك غير معقول اذ لو جاز ذلك لجاز ان
يكون محل هذه الالوان والحركات غير موجود وذلك يوجب
الشك في وجود الاجسام وذلك غير مستقيم الثاني انه اذا
كان الوجود مغايرا للماهية كان مسمى قولنا السواد غير
مسمى قولنا موجود فاذا قلنا السواد موجود بمعنى ان السواد
هو الموجود كان ذلك حكما بوحدة الاثنين وهو محال فان قلت
ليس المراد من قولنا السواد موجود هو ان مسمى السواد مسمى الوجود
بل المراد منه ان السواد موصوف بالوجود فحينئذ ينقل الكلام
الى مسمى الموصوفية بالوجود فانه اما ان يكون مسمى السواد هو
مسمى الموصوفية بالوجود فحينئذ يكون قولنا السواد موصوف
بالوجود جاريا مجرى قولنا السواد سواد واما ان يكون مغايرا
له فالحكم على السواد بانه موصوف بالوجود حكم بوحدة الاثنين
الا ان يقال المراد من كون السواد موصوفا بالوجود انه موصوف
بتلك الموصوفية وحينئذ يعود التقسيم في تلك الموصوفية فاما
ان يتسلسل وهو محال او يقتضي رفع الموصوفية وحينئذ
يبطل قولنا السواد موجود على تقدير كون الماهية غير الوجود
واما قولنا السواد معدوم كان قلنا وجود السواد غير كونه

سوادا كان قولنا السواد ليس بسواد والموجود ليس بموجود
ومعلوم انه متناقض وان قلنا وجوده زايد عليه توجه الاشكال
من ثلثة اوجه احدها انه يلزم قيام الوجود الذي صفة موجودة
بالماهية المعدومة وهو محال وثانيها ان سلب الوجود عن ماهية
السواد فلانه لا يمكن ما لم يتميز السواد عن غيره وكلما
تميز عن غيره فله تعين في نفسه وكل ما له تعين في نفسه
(في الهامش: ولا يتميز في نفسه)
فالسواد لا يمكن سلب الثبوت عنه اذا كان ثابتا في نفسه
فيكون حصول الوجود له شرطا في سلب الوجود عنه هذا
خلف فان قلت الذي يسلب عنه الوجود موجود في الذهن
قلت فان كان موجودا في الذهن استحال سلب مطلق الوجود
عنه لان الموجود في الذهن اخص من مطلق الموجود والموجود
في الذهن يصدق عليه انه موجود فلا يصدق عليه حينئذ انه
ليس بموجود وكلامنا الان فيما يقابل مطلق الوجود لا فيما
يقابل موجودا خاصا وثالثها انا سنبين الدلالة في مسئلة
ان المعدوم ليس بشيء على امتناع خلو الماهية عن الوجود
وعلى هذا يستحيل الحكم على الماهية بالعدم فظهر انه ليس
لقولنا السواد موجود السواد معدوم مفهوم محصل
واذا كان كذلك لم يمكن لقولنا السواد اما ان يكون
موجودا واما ان يكون معدوما مفهوم محصل واذا كان

كذلك امتنع التصديق به فضلاً عن كون ذلك التصديق بديهيا
اما الثاني وهو قولنا الجسم اما ان يكون اسود واما ان لا
يكون فنقول من الظاهر انه لا يمكن التصديق به الا بعد
تصور معنى قولنا الجسم اسود الجسم ليس باسود فنقول اذا
قلنا الجسم اسود فهو محال من وجهين الاول انه حكم بوحدة
الاثنين على ما تقدم تقريره وهو باطل والثاني ان موصوفية
الجسم بالسواد اما ان يكون وصفا عدميا او ثبوتيا والاول
محال لانه نقيض اللاموصوفية وهو وصف سلبي ونقيض
السلب ثبوت فالموصوفية لا يمكن ان تكون امرا عدميا
وهو محال ايضا ان يكون امرا ثبوتيا لانه على هذا التقدير اما
ان يكون نفس وجود الجسم والسواد واما ان يكون مغايرا لهما
والاول محال لانه ليس من عقل وجود الجسم ووجود السواد
عقل كون الجسم موصوفا بالسواد والثاني ايضا محال لان
موصوفية الجسم بالسواد لو كانت صفة زايدة لكانت موصوفية
الجسم بتلك الصفة زايدة عليها وهو محال فثبت ان موصوفية
الشي بغيره غير معقوله فان قلت الموصوفية ثابتة في الذهن دون
الخارج قلت الذهن ان طابق الخارج عاد الاشكال والا فلا
عبرة به ولان موصوفية الشي بالشي نسبة بينهما والنسبة
بين الشيين يستحيل ان تكون حاصلة في نسبة غيرهما واذا كان

كذلك

كذلك كان الحق من هذه المنفصلة هو الجزو السلبي ابدا لا الثبوتي
وذلك عندكم باطل الاعتراض الرابع على قولنا الشي اما ان
يكون واما ان لا يكون سلمنا تصور هذه القضية باجزايها
لكن لا نسلم عدم الواسطة وبيانه من وجهين احدهما اما مسمى
الامتناع اما ان يكون موجودا او معدوما او لا موجودا ولا
معدوما لا جايز ان يكون موجودا والا لكان الموصوف به
موجودا لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم ولو كان الموصوف
به موجودا لم يكن الممتنع ممتنعا بل اما واجبا واما ممكنا ولا
جايز ان يكون عدميا لانه نفس الامتناع الذي يمكن حمله
على المعدوم فيكون الامتناع عدميا ولان الامتناع ماهية
متعينة في نفسها متميزة عن ساير الماهيات ولولا ذلك لاستحال
اشارة العقل اليها فاذا كان كذلك استحال ان يكون نفيا
محضا فان قلت له ثبوت في الذهن قلت هو باطل لان الممتنع
ممتنع في نفسه سوا كان هناك عقل او لم يكن ولان الفرض
العقلي ان كان مطابقا للخارج فهو المطلوب والا لكان
كاذبا وليس كلامنا فيه بل فيما يطابق الوجود ولان الذي في
الذهن ان كان موجودا استحال اتصافه بالامتناع لان الموجود
لا يكون ممتنع الوجود وان لم يكن موجود لم يكن الامتناع
القايم به موجودا لاستحالة قيام الموجود بما ليس بموجود

فثبت ان مسمى الامتناع ليس لموجود ولا بمعدوم وذلك هو الواسطه
وثانيهما ان مسمى الحدوث وهو الخروج من العدم الى الوجود
غير مسمى العدم ومسمى الوجود والا لكان حيث صدق مسمى العدم
او مسمى الوجود صدق مسمى الخروج من العدم الى الوجود وهو محال
واذا ثبت ذلك فنقول الان الذي يصدق فيه على الماهيه مسمى الخروج
من العدم الى الوجود وهو محال اما ان يكون الماهيه في ذلك
الان موجوده او معدومه او لا موجوده ولا معدومه فان كانت موجوده
فقد صدق على الموجود انه يخرج من العدم الى الوجود فيكون ذلك
كانه يقال الموجود يخرج الى الوجود فيكون الشي موجودا مرتين
وهو محال وان كانت معدومه فهو محال من وجهين الاول ان مسمى
الحدوث صفه موجوده والا لثبت الواسطه والصفه الموجوده يستحيل
قيامها بالمعدوم الثاني انها متى كانت معدومه كان العدم الاصلي
باقيا ومتى كان العدم الاصلي باقيا لم يكن التنقل من العدم
حاصلا فثبت ان الماهيه حالة الحدوث لا موجوده ولا معدومه
وله تقرير اخر وهو ان الماهيه اذا انتقلت من العدم الى الوجود
فحالة الانتقال لا بد وان لا تكون معدومه ولا موجوده لانها
لو كانت معدومه فهي بعد لم تاخذ في الانتقال بل هي باقيه
كما كانت قبل ذلك ولو كانت موجوده فقد حصل المنتقل
اليه بتمامه لا بقي الانتقال بل ينقطع فظاهر انها حال حصول الانتقال

وحين حصول المنتقل اليه بتمامه

10

لا بد وان يكون متوسطا بين المنتقل عنه والمنتقل اليه فوجب
ان يكون خارجا عن حد العدم الصرف وغير واصل الى حد
الوجود الصرف فهذه الاشكالات قطره من بحار الاشكالات
الوارده على قولنا الشي اما ان يكون واما ان لا يكون واذا كان
حال اقوى البديهيات كذلك فما ظنك بالاضعف الحجه
الثانيه لمنكري البديهيات انا نجد العقل جازما بامور كثيره جزما
بالاوليات مع ان الجزم غير جائز فيها وذلك يوجب تطرق التهمه
الى حكم العقل بيان الاول من وجوه احدها انا اذا راينا زيدا ثم
غمضنا العين لحظه ثم فتحناها في الحال وشاهدنا زيدا مره اخرى
جزمنا بان زيد الذي شاهدناه ثانيا هو الذي شاهدناه اولا وهذا
الجزم غير جائز لاحتمال ان الله تعالى يخلق اعدم الزيد الاول
في تلك اللحظه التي غمضنا العين فيها وخلق في الحال مثله هذا
على مذهب المسلمين واما على مذهب الفلاسفه فلعله حدث
بشكل غريب فلكي وللحكل انتهى هذا النوع من التصرف في
هيولى عالم الكون والفساد وهو ان كان بعيد لكنه غير
جائز عندهم وعلى هذا التقدير يكون زيد الذي شاهدناه
ثانيا غير الزيد الاول وثانيها اذا شاهدنا انسانا شابا او شيخا
علمنا انه بالضروره ما خلق الان دفعه واحده من غير اب وام
بل كان قبل ذلك طفلا ومترعرعا وشابا حتى صار الان شيخا

وهذا الجزم غير ثابت اما على قول المسلمين فالفاعل هو المختار
واما على قول الفلاسفة فللشكل الغريب وثالثها اني اذا خرجت
من داري فاني اعلم ما فيها من الاواني لم ينقلب اناسا فضلا
قد تقنين في علم المنطق والهندسة ولم ينقلب ما فيها من الاحجار
ذهبا وياقوتا وانه ليس تحت رجلي ياقوته بمقدار مايه الف من وان مياه
البحار والاودية لم ينقلب دما وذهبا والاحتمال في الكل قايم
ولا يندفع ذلك باني لما نظرت اليها ثانيا وجدتها كما كانت
لاحتمال ان يقال انها انقلبت الى هذه الصفات في زمان غيبتي
ثم عند عودي اليها صارت كما كانت اما للفاعل المختار او للشكل
الغريب ورابعها اني اذا خاطبت انسانا تكلم بكلام منظوم
مرتب يوافق خطابي علمت بالضرورة انه حي عاقل فاهم وهذا الجزم
غير ثابت لان المقتضي لذلك الجزم اما اقواله وافعاله اما الاقوال
فلا توجب لانها اصوات مقطعة وحصولها في الذات لا يقتضي كون
الذات حية عاقلة واما الافعال فلا تدل ايضا لاحتمال ان الفاعل
المختار او الشكل الغريب اقتضى حصول تلك الالفاظ المخصوصة
الدالة على ما يوافق غرض المخاطب فثبت ان القول والفعل لا يدلان
على كونه حيا فاهما على انا نضطر الى العلم بذلك وخامسها انكم
انكم رويتم في الاخبار ان جبريل عليه السلم كان يظهر في صورة
دحية الكلبي واذا لم يمتنع ذلك في بديهة العقل لم يمتنع ان يظهر

11

في صورة ساير الاشخاص فاذا رايت ولدي فلعله غير ولدي بل هو
جبريل عليه السلم بل الذبابة التي طارت ليست بذبابة بل هي ملك
من الملايكة فثبت ان هذا التجويز قايم مع ان العلم الضروري حاصل
بعدمه فثبت بهذه الوجوه ان البديهية جازمة بهذه الاحكام
مع ان جزمها باطل ولما تطرقت التهمة اليها لم يكن حكمها
مقبولا اذ لا شهادة لمتهم اذ لا شهادة لمتهم لا يقال جزم العقل
بهذه القضايا استدلالي لا نظري ضروري لانا نقول لو كان كذلك
لوجب ان لا يحصل هذا الجزم الا لمن عرف ذلك الدليل ولما لم يكن
كذلك بل هو حاصل للصبيان والمجانين ولمن لا يمارس شيا من الدلايل
علمنا انه بديهي لا نظري على انا اذا رجعنا الى انفسنا وتاملنا
احوالنا علمنا ان علمي بان زيد الذي اشاهده الان هو الذي شاهدته
قبل ذلك بلحظة وانه لا يجوز ان يقال احتمال عدم الاول وحدوث
مثله ليس اضعف من علمي بان الشي اما ان يكون موجودا او معدوما
الحجة الثالثة من اولة الصانع العقلية تدل على ان الانسان قد
يتعارض عنده دليلان في مسالة عقلية بحيث يعجز عن القدح
في كل واحد منهما اما عجزا دايما او في بعض الاحوال والعجز لا يتحقق الا
عند كونه مضطرا الى اعتقاد صحة جميع المقدمات التي في
الدليلين ولا شك ان واحدا منهما خطا والا لصدق النقيضان
وهذا يدل على ان البديهة قد تجزم بما لا يجوز الجزم به الحجة

الواحد نصف الاثنين

الانسان

الرابعة قد يكون جازما بصحة جميع مقدمات دليل معين ثم يتبين له خطا
في بعض تلك المقدمات ولاجل ذلك ينتقل الرجل من مذهب الى مذهب
فجزمه بصحة تلك المقدمات الباطله باطل فظهر ان البديهية متهمة
الحجة الخامسة انا نرى لاختلاف الامزجة والعادات
تاثيرا في الاعتقادات وذلك يقدح في البديهيات اما الامزجة فلان
ضعيف المزاج يستقبح الايلام غليظ المزاج قاسي القلب يستحسنه
ورب انسان يستقبح الايلام يستحسن شيئا ويستقبحه غيره واما العادات
فهو ان الانسان اذا مارس كلام الفلاسفة والفقهاء من اول عمره
الى اخر عمره ربما صار بحيث يقطع بصحة ما يقولونه وبفساد ما يقوله
غيرهم ومن مارس كلام المتكلمين كان الامر بالعكس وكذا
القول في ارباب الملل فان المسلم المقلد يستقبح كلام اليهودي في
اول الوهلة واليهودي بالعكس وما ذاك الا بسبب العادات
واذا ثبت ان لاختلاف الامزجة والعادات اثرا في الجزم بما لا يجب
الجزم به فلعل الجزم بهذه البديهيات لمزاج عام او لعادة عامة
بشي منها
وعلى هذا التقدير لا يجب الوثوق بها لا يقال بان الانسان يفرض
نفسه خالية عن مقتضيات الامزجة والعادات فالجزم العقل
به في تلك الحال كان حقا لان الجازم به في تلك الحالة هو صريح العقل
لا المزاج والعادة لانا نقول هب انا فرضنا خلو النفس عن المزاج
والعادة لكن فرض الخلو لا يوجب حصول الخلو فلعلنا وان

فرضنا خلو النفس عنهما ولكنها ما خلت عنهما وحينئذ يكون الجزم
بسببهما لا بسبب العقل سلمنا ان فرض الخلو يوجب الخلو لكن
لعل في نفوسنا من الهيئات المزاجية والعادية ما لا نعرف على التفصيل
وحينئذ لا يمكننا فرض خلو النفس عنهما وذلك سبب التهمة فهذه
مجموع ادلة الطاعنين في البديهيات ثم قالوا الخصوم اما ان يشتغلوا
بالجواب عما ذكرناه او لا يشتغلوا فان اشتغلتم بالجواب حصل
غرضنا لانكم حينئذ تكونون معترفين بان الاقرار بالبديهيات
لا يصفو عن الشوائب الا بالجواب عن هذه الاشكالات ولا شك
ان الجواب عنها لا يحصل الا بدقيق النظر والموقوف على النظري
اولى ان يكون نظريا فكانت البديهيات مفتقرة الى النظريات
المفتقرة الى البديهيات هذا خلف وان لم تشتغلوا بالجواب بقيت
الشبهة المذكورة خالية عن الجواب ومن العلوم بالبديهة ان مع
بقائها لا يحصل الجزم بالبديهيات فتتوجه القدح في البديهيات
على كل تقدير **الفرقة** الرابعة السوفسطائية الذين
قدحوا في الحسيات والبديهيات وقالوا ظهر بكلام الفريقين تطرق
التهمة الى الحاكم الحسي والحاكم العقلي فلا بد فوقهما حاكم اخر
ولا يجوز ان يكون ذلك الحاكم هو الاستدلال لانه فرعهما فلو صححناهما
به لزم الدور ولا حاكم اخر فاذا لا طريق الا التوقف
لا يقال هذا الكلام الذي ذكرتموه ان افاد علما بفساد الحسيات

وَالبديهيات فقد ناقضتم والا فقد اعترفتم بسقوطه لانا نقول هذا
الكلام الذي ذكرته انت يفيد القطع بالثبوت والذي ذكرته
انما يفيد الشبهة والشك انما يتولد من هذا المباحث فانا شاك وشاك
في اني شاك وهلم جرا واعلم ان الاشتغال بالجواب عن هذه الشبه
لحصل غرضهم على ما قرروه في كلها تم فالصواب ان لا نشتغل
بالجواب عنها لانا نعلم ان علمنا بان الواحد نصف الاثنين وان النار
حارة والشمس مضيئة لا يزول بما ذكروه بل الطريق ان يعذبوا
حتى يعترفوا بالحسيات واذا اعترفوا بها فقد اعترفوا بالبديهيات
اعني الفرق بين وجود الالم وعدمه واما الاجوبة المفصلة عن هذه
الاسولة فسيجي في الابواب المستقلة ان شا الله تعالى

الثانية في احكام النظر المعترفون بالتصديقات البديهية
والمحسوسة اختلفوا في انه هل يمكن تركيبها بحيث يتادي ذلك
التركيب الى صيرورة ما ليس بمعلوم معلوما والجمهور من اهل
العالم قالوا به والكلام فيه وفي تفاريعه يستدعي فصولا

مسئلة النظر ترتيب تصديقات يتوصل بها الى تصديقات
اخر فان من صدق اي الناظر بان العالم متغير وكل متغير ممكن
حتى لزمه التصديق بان العالم ممكن فلا معنى للفكر الا احضار
في ذهنه من التصديقين المستلزمين التصديق الثالث ثم
المستلزمان ان كانا يقينيين كان اللازم كذلك وان كانا
ظنيين

ظنيين او احدهما فاللازم كذلك ومنهم من جعل الفكر ورا هذه
التصديقات المرتبة اما عدميا وهو الذي يقال الفكر تجريد
العقل عن الغفلات او وجوديا وهو الذي يقال الفكر
تحديق العقل نحو المعقول وهذا كما ان الروية بالعين يتقدمها
النظر الى المرئي وهو تقليب الحدقة نحوه التماسا لرويته بالبصر
فكذى الروية بالعقل يتقدمها تحديق العقل نحو المعقول
التماسا لرويته بالبصيرة مسئلة الفكر المفيد
للعلم موجود والسمنية انكروه مطلقا وجمع من المهندسين
اعترفوا به في العدديات والهندسيات وانكروه في الالهيات
وزعموا ان المقصد الاقصى فيها الاخذ بالاولى والاخلق
الاحرى اما الجزم فلا سبيل اليه لنا ان كل واحد من مقدمتي
في القياس
المثال المذكور يقيني وقد اجتمعا في الذهن اجتماعا
مستلزما للنتيجة المذكورة فالنظر المفيد للعلم موجود
واحتج المنكرون له مطلقا بامور اربعة اولها العلم بان الاعتقاد
الحاصل عقيب النظر علم لا يجوز ان يكون ضروريا اذ كثيرا
ما ينكشف الامر بخلافه ولا نظريا والا لزم التسلسل وهو
محال وثانيها ان المطلوب ان كان معلوما فلا فايدة في طلبه وان لم يكن معلوما
فاذا وجده كيف يعرف انه مطلوبه وثالثها الانسان قد يكون
مصرا على صحة دليل زمانا مديدا ثم يظهر له بعد ذلك

صحته بدليل ثاني وذلك الاحتمال قائم في الدليل الثاني ومع قيام
الاحتمال لا يحصل اليقين ورابعها ان العلم بالمقدمتين لا يحصل
معا في الذهن بدليل انا نجد من انفسنا متى وجهنا الذهن نحو
استحضار معلوم تعذر علينا في تلك الحال توجه نحو استحضار معلوم
اخر فالحاضر في الذهن ابدا ليس الا العلم بمقدمة واحدة وذلك غير منتج
بالاتفاق فالفكر لا يفيد العلم واحتج المنكرون للنظر في الالهيات
بوجهين احدهما ان امكان طلب التصديق موقوف على تصور الموضوع
والمحمول والحقائق الالهية سبحانه وتعالى غير متصورة لنا لما سبق
انا لا نتصور الا ما نجده بحواسنا ونفوسنا او عقولنا واذا فقد
التصور الذي هو شرط التصديق امتنع التصديق ايضا وثانيها ان
اظهر الاشيا للانسان واقربها منه هويته التي اليها يشير بقوله
انا ثم ان العقلا اختلفوا في تلك الهوية اختلافا لا يمكن الجزم بكلامه
بواحد منها فمنهم من قال هو هذا الهيكل المحسوس ومنهم من قال
اجسام سارية فيه ومنهم من قال جز لا يتجزى في القلب ومنهم
من قال المزاج ومنهم من قال النفس الناطقة واذا كان علم الانسان
باظهر الامور له واقربها منه كذلك فكيف يكون حاله في معرفة
اخفى الامور وابعدها مناسبة عنه والجواب عن الاول انه
نظري والتسلسل غير لازم لان لزوم النتيجة عن المقدمتين
اذا كان ضروريا وكانتا ضروريتين اما ابتدا او بواسطة شانها كذلك

وعن

14 ١٤

وعنده علم ضروري ان اللازم عن الضروري ضروري علم بالضرورة
ان الحاصل علم وعن الثاني انه معلوم التصور مجهول التصديق
والمطلوب هو التصديق فاذا وجده ميزه عن غيره بالتصور المعلوم
وعن الثالث انه معارض باغلاط الحس وعن الرابع انا قد نعقل بغلط
القضية الشرطية وهي مركبة من جملتين والحكم بلزوم احدى
الجملتين للاخرى يستدعي حصول العلم بهما حال الحكم بذلك اللزوم
وذلك يدل على امكان اجتماع العلمين دفعة في الذهن وعن الخامس
هب ان تلك الماهيات غير متصورة بحسب حقايقها لكنها
متصورة بحسب عوارضها المشتركة بينها وبين المحدثات وذلك
كافي في امكان التصديق وعن السادس ان ما ذكرتموه
يدل على صعوبة تحصيل هذا العلم لا على تعذره مسئله
لا حاجة في معرفة الله تعالى الى المعلم خلافا للملاحدة لعنهم الله
لنا انه متى حصل العلم بان العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر علمنا
ان العالم له مؤثر سوا كان هناك معلم ام لا واعتمد الجمهور
منا ومن المعتزلة في ابطال قولهم على امرين احدهما ان حصول
العلم بالشي لو افتقر الى المعلم لافتقر المعلم بكونه معلما الى
معلم اخر ولزم التسلسل والثاني انا لا نعلم كون المعلم
صادقا الا بعد العلم بان الله سبحانه وتعالى صدقه بواسطة
اظهار المعجزات على يده فلو توقف العلم بالله سبحانه وتعالى

على قوله لزم الدور وهذان الوجهان ضعيفان عندي اما الاول
فلاحتمال ان يكون عقل النبي والامام اكمل من عقول سائر الخلق
فلا جرم كان عقله مستقلا بادراك الحقايق وعقل غيرهم لم يكن
مستقلا فكان محتاجا الى التعليم واما الثاني فلان ذلك
انما يلزم على من يقول العقل معزول مطلقا وقول المعلم وحده
مفيد للعلم اما من يقول العقل لابد منه لكنه غير كافي
بل لابد معه من معلم اخر يرشدنا الى الادله ويوقفنا على الجواب
عن الشبهات لا يلزمه ذلك لانه يقول عقولنا غير مستقله
بمعرفه الدلايل والجواب عن الشبهات فلابد من امام يعلمنا تلك
الادله والاجوبه حتى انا بواسطه تعليمه وقوة عقلنا نعرف
تلك الحقايق وجملة تلك الحقايق هو انه يعلمنا ما يدل على امامته
وعلى هذا التقدير لا يلزم الدور والتسلسل احتجوا بانا نرى
الخلاف مستمرا بين اهل العالم ولو كفى العقل لما كان
كذلك ولانا نرى الانسان وحده لا يستقل بتحصيل اضعف
العلوم بل لابد من استاذ يهديه وذلك يدل على ان العقل غير
كاف الجواب عن الاول ان من اتى بالنظر على الوجه المذكور
لا يعرض له ما ذكرت وعن الثاني انه لا نزاع في العسر
ولكن الامتناع ممنوع والا لزم التسلسل ثم انا نطالبهم
بتعيين ذلك الامام ونبين انه من اجهل الناس مسئله

عقولنا

الناظر

الناظر يجب ان لا يكون عالما بالمطلوب لان النظر طلب وطلب الحاصل
محال لا يقال ربما علمنا الشي ثم نظرنا في الاستدلال عليه بدليل
ثاني لانا نقول المطلوب هناك ليس المدلول بل كون الثاني دليلا عليه
وهو غير معلوم وان لا يكون جاهلا جهلا مركبا لان صاحب
هذا الجهل جازم بكونه عالما وذلك يمنعه من الاقدام على الطلب
ثم امتناع الاجتماع ذاتي او لوجود الصارف فيه خلاف مسئله
المشهور في بيان وجوب النظر ان معرفه الله سبحانه وتعالى واجبه
ولا يمكن تحصيلها الا بالنظر وما يتوقف الواجب المطلق عليه وكان
مقدورا للمكلف فهو واجب على ما سياتي بيانه في اصول الفقه
الاعتراض عليه لا نسلم انه يمكن ايجاب العلم لان التصديق
يتوقف على حصول تصور الطرفين والتصور والتصور غير مكتسب
على ما مر ثم اذا حصلا فان كان التصديق من لوازمهما كما في الاوليات
لم يكن التصديق مكتسبا ايضا وان لم يكن ضروريا افتقر فيه
الى توسط مقدمه اخرى والكلام فيها كما في الاول ولا يتسلسل
الى غير نهايه بل ينتهي الى الاوليات وهي غير مكتسبه لا تصور
طرفيها ولا استلزام ذينك التصورين للتصديق باثبات احدهما
للاخر او سلبه عنه ثم ان لزوم ما يلزم عنها ايضا ضروري وكذا
القول في اللازم الثالث والرابع فظهر ان العلوم غير مقدوره
البته فكان الامر بها امرا بما لا يطاق وانه غير جايز ولو صح لبطل

اصل الدليل سلمنا امكان الامر بالعلم لكن لا نسلم امكان الامر
بمعرفه الله سبحانه وتعالى لان معرفه الايجاب موقوفه على
معرفه الموجب فقبل معرفة الموجب لا يمكن معرفه الايجاب
فيكون الامر بمعرفه الموجب تكليفا بالمحال سلمناه لكن لا نسلم
ورود الامر به بل الامر انما جا بالاعتقاد المطابق تقليدا كان
او علما لانه عليه السلم ما كلف احدا بهذه الادله سلمنا ان
التقليد غير كاف لكن لم قلتم ان الظن الغالب غير كاف والاعتماد
على قوله فاعلم ضعيف لان الظن الغالب قد يسمى علما ولان الخطاب
خاص ولان الادله اللفظيه غير يقينيه على ما سياتي ان شا الله
فلا يمكن بنا المطالب اليقينيه عليها سلمناه لكن لا نسلم
انه لا طريق الى المعرفه سوى النظر فما الدليل على ذلك
ثم انا على سبيل التبرع نذكر طرقا اخرى وهي قول الامام
المعصوم او الالهام او تصفيه الباطن على ما يقوله اهل
التصوف ولانا لو قلنا انه لا طريق سوى الاستدلال لكان المسلم
اذا ناظر الدهري وانقطع في الحال وجب ان لا يبقى على الدين
لان الشك في مقدمه واحده من الدليل كاف في حصول الشك
في المدلول وذلك يقتضي ان يخرج المسلم عن الدين في كل لحظه
بسبب كل ما يخطر في خاطره من الاسوله سلمناه لكن لم قلتم
ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وان قلت لو لم يجب لكان ذلك

تكليفا بما لا يطاق قلت ولم قلت انه غير جايز بل التكاليف باسرها
كذلك لان ما علم الله تعالى وجوده وجب وما علم عدمه امتنع
سلمناه لكن تكليف ما لا يطاق انما يلزم لو كان الامر بالمعرفه
ثابتا على الاطلاق وهو ممنوع فلم لا يجوز ان تكون صيغة الامر
وان كانت مطلقه في اللفظ لكن في المعنى تكون مقيده كما
في قوله تعالى واتوا الزكاه والجواب عن هذه الاسوله وان كان
ممكنا ولكن الاولى التعويل على النصوص كقوله تعالى قل انظروا
مسله وجوب النظر سمعي خلافا للمعتزله ولبعض الفقها
من الشافعيه والحنفيه لنا قوله تعالى وما كنا معذبين حتى
نبعث رسولا ولان فايده الوجوب انما هو الثواب والعقاب ولا
يقبح من الله تعالى شي في افعاله فلا يمكن القطع بالثواب والعقاب
من جهه العقل فلا يمكن القطع بالوجوب احتجوا بانه لو لم يثبت
الوجوب الا بالسمع الذي لا يعلم صحته الا بالنظر فللمخاطب
ان يقول لا انظر حتى اعرف كون السمع صدقا وذلك يفضي الى
افحام الانبيا والجواب هذا لازم عليكم ايضا لان وجوب النظر
وان كان عقليا لكنه غير معلوم بضروره العقل فان العلم
بوجوب النظر يتوقف عند المعتزله على العلم بوجوب معرفه
الله تعالى وان النظر طريق اليها لا طريق سواه وان ما لا يتم الواجب
الا به فهو واجب وكل هذه المقدمات نظريه والموقوف على

النظري نظري وكان العلم بوجوب النظر عندكم نظريا فللمكلف
ان يقول لا انظر حتى اعرف وجوب النظر ثم الجواب ان الوجوب
لا يتوقف على العلم بالوجوب والا لزم الدور بل يكفي فيه امكان
العلم بالوجوب والامكان هنا حاصل في الجملة مسئلة
اختلفوا في اول الواجبات منهم من قال هو المعرفة ومنهم من قال
هو النظر المفيد للمعرفة ومنهم من قال هو القصد الى ذلك
النظر وهو خلاف لفظي لانه ان كان المراد اول الواجبات المقصود
بالقصد الاول فلا شك انه هو المعرفة عند من جعلها مقدورة
والنظر عند من لا يجعل العلم مقدورا وان كان المراد اول
الواجبات كيف كانت فلا شك انه القصد مسئلة
حصول العلم عقيب النظر الصحيح بالعادة عند الاشعري رضي الله
عنه وبالتولد عند المعتزلة والاصح الوجوب لا على سبيل التولد
اما الوجوب فلان كل من علم ان العالم متغير وكل متغير
ممكن فمع حضور هذين العلمين في الذهن يستحيل ان لا يعلم
ان العالم ممكن والعلم بهذا الامتناع ضروري واما ابطال
التولد فلان العلم في نفسه ممكن فيكون مقدورا لله تعالى
فيمتنع وقوعه بغير قدرته والقياس على التذكر لا يفيد اليقين
ولا الالزام لانهم انما يقولون في التذكر لعله لا يتولد
في النظر فان صح تلك العلة بطل الفرق والا امتنع الحكم في الاصل

مسئلة النظر الفاسد لا يولد الجهل ولا يستلزمه عند
الجمهور منا ومن المعتزلة وقيل انه قد يستلزمه وهو الحق عندي
كما ان كل من اعتقد ان العالم قديم وكل قديم مستغني عن المؤثر
فمع حضور هذين الجهلين استحال ان لا يعتقد ان العالم غني عن المؤثر
وهو جهل احتجوا بان النظر في الشبهة لو استلزم الجهل لكان
نظر المحق في شبهة المبطل يفيده الجهل جوابه انه معارض بان
النظر في الدليل لو افاد العلم لكان نظر المبطل في دليل المحق يفيده
العلم فان جعلت هناك شرط الافادة اعتقاد حقية تلك المقدمات
فهو جوابنا عما قالوه مسئلة ذكر ابن سينا ان حصول
المقدمتين في الذهن لا يكفي في حصول النتيجة فان الانسان قد يعلم
ان هذا الحيوان بغلة وان كل بغلة عاقر ومع هذا العلم ربما رأى بغلة منتفخة
البطن فظنها حاملا بل لا بد مع حضور المقدمتين من التفطن لكيفية
اندراج المقدمة الجزئية تحت الكلية وهذا ضعيف لان اندراج احدى
المقدمتين تحت الاخرى اما ان يكون معلوما مغايرا لتلك المقدمتين واما
ان لا يكون فان كان مغايرا كان ذلك مقدمة اخرى لا بد منها في
الانتاج ويكون الكلام في كيفية التيامها مع الاولين كالكلام
في كيفية التيام الاولين ويفضي ذلك الى اعتبار ما لا نهاية له
من المقدمات وان لم يكن ذلك معلوما مغايرا للمقدمتين استحال ان يكون
شرطا في الانتاج لان الشرط مغاير للمشروط وهاهنا لا مغايرة

فلا يكون شرطًا وأما حديث العله فذلك انما يمكن اذا كان
الحاضر في الذهن احدى المقدمتين فقط اما الصغرى او الكبرى
اما عند اجتماعهما في الذهن فلا يمكن الشك في النتيجه مسئله
اختلفوا في العلم بوجه دلالة الدليل على المدلول هل هو عين العلم
بالمدلول والحق ان هاهنا امورا ثلثة العلم بذات الدليل كالعلم
بامكان العالم والعلم بذات المدلول كالعلم بانه لابد من موثر والعلم
بكون الدليل دليلاً على المدلول اما العلم بذات الدليل فهو
مغاير للعلم بذات المدلول ومستلزم له واما العلم بكون الدليل
دليلاً على المدلول فهو ايضا مغاير للعلم بذات الدليل وذات المدلول
لانه علم باضافة امر الى امر والاضافة بين الشيئين مغايرة لهما
فالعلم بها مغاير للعلم بهما ولا يجوز ان يكون المستلزم للعلم بالمدلول
هو العلم بكون الدليل دليلاً عليه لان العلم باضافة امر الى امر
يتوقف على العلم بالمضافين فالعلم بكون الدليل دليلاً على المدلول
متوقف على المدلول فلو كان العلم بوجود المدلول مستفادًا
من العلم بكون الدليل دليلاً عليه لزم الدور وهو محال وبالله
التوفيق المقدمه الثالثه في الدليل واقسامه مسئله
الدليل الذي يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول والامارة
التي يلزم من العلم بها ظن وجود المدلول وكل واحد منهما اما ان
يكون عقليا محضا او سمعيا محضا او مركبا منهما اما العقلي فلا

18

بد وان يكون على حال يلزم من وجوده وجود المدلول فاللزوم حاصل
لا محاله من هذا الطرف فان لم يحصل من الطرف الاخر فهو الاستدلال
بالمشروط على الشرط كالاستدلال بالعلم على الحياه وان حصل
من الطرف الاخر فهو الاستدلال بالعله المعينه على المعلول المعين وبالمعلول
المعين على العله المطلقه والمعينه ان ثبت التساوي بدليل منفصل
او باحد المعلولين على الثاني وهو مركب من الاولين او باحد المتلازمين
على الاخر كالمتضايفين واما السمعي المحض فمحال لان خبر الغير ما لم يعرف
صدقه لم يفد واما المركب فظاهر مسئله الدليل اللفظي
لا يفيد اليقين الا عند امور عشره عصمة رواة مفردات تلك الالفاظ
واعرابها وتصريفها وعدم الاشتراك والمجاز والتخصيص بالاشخاص
والازمنه وعدم الاضمار والتقديم والتاخير وعدم المعارض العقلي
الذي لو كان لرجح اذ ترجيح النقل على العقل يقتضي القدح في العقل
المستلزم للقدح في النقل لافتقاره اليه واذا كان المنتج ظنيا
فما ظنك بالنتيجه مسئله النقليات باسرها مستنده الى صدق
الرسول عليه السلم فكل ما يتوقف العلم بصدق الرسول على العلم به
لا يمكن اثباته بالنقل والا لزم الدور واما الذي لا يكون كذلك فكل
ما كان جزما بوقوع ما لا يجب عقلا وقوعه كان الطريق اليه
النقل ليس الا وذلك اما العام كالعادات او الخاص كالكتاب
والسنه والخارج عن القسمين يمكن اثباته في الجمله بالعقل

زالفعل معا مسئلة اذا اشتمل الثابتان على شي فاما ان
يكون احدهما اخص من الثاني او لا يكون والاول على قسمين لانه اما
ان يستدل بالعام على الخاص وهو القياس في عرف المنطقيين واما
بالخاص وهو الاستقراء اما الثاني فلا يمكن الاستدلال باحدهما على
الاخر الا اذا اندرجا تحت وصف مشترك بينهما فيستدل بثبوت الحكم
في احدى الصورتين على ان المناط هو المشترك ثم يستدل بذلك على ثبوته
في الصورة الاخرى وهو القياس في عرف الفقها وهو على التحقيق مركب
من القسمين الاولين ثم القياس بالمعنى الاول على خمسة اقسام احدها
ان يحكم بلزوم شي لشي فيلزم من وجود الملزوم وجود اللازم ومن عدم
اللازم عدم الملزوم تحقيقا للزوم ولا يلزم من عدم الملزوم عدم
اللازم ولا من وجود اللازم وجود الملزوم تصحيحا للعموم وثانيها التقسيم
المنحصر في قسمين فانه يلزم من رفع ايهما كان ثبوت الاخر ومن اثبات
ايهما كان رفع الاخر وثالثها اذا حكمنا بثبوت الالف لكل ما ثبت
له البا او بسلب الالف عن كل ما ثبت له البا ثم راينا البا ثابتا لكل
الجيم او لبعضه حكمنا بثبوت الالف او انتفائه لكل الجيم ورابعها
اذا حكمنا بان الالف ثابت للبا ومسلوب عن الجيم وان كان وقت
السلب والايجاب واحدا فهي في مباينة الطرفين فاما اذا لم يعتبر
الوقت لم ينتج الا عند اعتبار الدوام في احد الطرفين لان دوام احد
النقيضين يوجب كذب الاخر اي كان وخامسها اذا حصل وصفان

او لبعضه

في

١٢

19

في محل واحد نبدا المتنافية اما في الخارج فربما حصل ذلك الالتقا
وربما لا يحصل فلا جرم كان اللازم منه هو الحكم الجزئي وتفاصيل
هذه المناهج مذكورة في كتبنا المنطقية وبالله التوفيق

الركن الثاني في تقسيم المعلومات المعلوم اما ان يكون
موجودا واما ان يكون معدوما فهاهنا ثلث مسايل المسئلة
الاولى في احكام الموجودات تصور الوجود والعدم بديهي لان التصديق
متوقف على هذين التصورين وما يتوقف على هذين التصورين وما يتوقف
عليه البديهي اولى ان يكون كذلك ولان العلم بالوجود جزء من علمي باني
موجود واذا كان العلم بالمركب بديهيا كان العلم بمفرداته كذلك
ذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة وجمع منا الى ان الوجود
وصف مشترك فيه بين الموجودات والاقرب انه ليس كذلك لنا
انه لو كان كذلك لكان مغايرا للماهية فيكون الوجود قايما بما ليس بموجود
وجوزه يفضي الى الشك في وجود الاجسام احتجوا بان المقابل للنفي
واحد والا بطل الحصر العقلي فوجب ان يكون الاثبات الذي هو
المقابل للنفي واحدا ولانه يمكن تقسيم الموجود الى الواجب والممكن
ومورد التقسيم مشترك بين القسمين ولانا اذا علمنا وجود الشي فلا يتغير
ذلك الاعتقاد بتغير اعتقاد كونه جوهرا او عرضا وذلك يقتضي
ان الوجود امر مشترك بينهما والجواب عن الاول ان مقابل ارتفاع
كل ماهية تحقق تلك الماهية ولا واسطة بين هذين القسمين وهذا لا يدل

علي ثبوت امر عام وعن الثاني ان مورد التقسيم بالوجوب والامكان
هو الماهيه والمعني به ان تلك الماهيه اما ان يكون ممتنع الثبوت
ولا نزاع في انه نفي محض واما ان يكون ممكن الثبوت وهذا
عندنا وعند ابي الهذيل وابي الحسين البصري من المعتزله نفي محض
خلافا للباقين من المعتزله ومحل الخلاف انهم زعموا ان وجود السواد
زايد علي كونه سوادا ثم زعموا انه يجوز خلو تلك الماهيه عن صفه الوجود
لنا ان وجود السواد غير كونه سوادا علي ما مر فيمتنع ان يكون سوادا
عند عدم الوجود ولان الذات المعدومه مشتركه في الثبوت المقابل
للانتفا المحض ومتباينه بخصوصياتها النوعيه وما به الاشتراك غير
ما به الامتياز فثبوت تلك الذوات زايد علي ماهياتها المخصوصه فهي
حال ما فرضناها عاريه عن الثبوت موصوفه به هذا خلف ولان عدد
الذوات المعدومه قابل للزياده والنقصان فيكون متناهيا والخصم
لا يقول به ولان الذات ازليه فلا تكون مقدوره والوجود حال فلا
يكون مقدورا عندهم واذا لم تقع الذات والوجود بالفاعل كانت
الذات الموجوده غنيه عن الفاعل ولان السواد المعدوم اما ان يكون
واحدا او كثيرا فان كان واحدا فالوحده ان كانت لازمه للماهيه
امتنع زوالها فوجب ان لا يتعدد في الوجود وان لم يكن لازمه فلنفرض
ارتفاعها لان كل ما كان هكذا لا يلزم من فرض ارتفاعه محال واذا
زالت الوحده حصل التعدد والتعدد لا يتحقق الا اذا تباين التباين

واما اولا فلمعني وعن الثالث ان تعني بالوجود وجود اخر [illegible]

بالهويه ثم ما به التباين ان كان من لوازم الماهيه فكل شيين منها مختلفان
بالماهيه هذا خلف وان لم يكن من لوازمها كان الشي حال عدمه موردا
للصفات المتزايله ولو جاز ذلك لجاز ان يكون محال الحركات والسكنات
المتعاقبه معدوما محضا وهذا عين السفسطه احتجوا بامرين الحجه الاولي
ان المعدوم متميز وكل متميز ثابت فالمعدوم ثابت بيان الاول من ثلثه اوجه
احدها ان المعدوم معلوم وكل معلوم متميز اما ان المعدوم معلوم فان طلوع
الشمس غدا الان معلوم وهو معدوم والحركه التي يمكنني ان افعلها
كالحركه الي اليمين والشمال والتي لا يمكنني ان افعلها كالطيران الي
السما معلوم مع انها معدومه واما ان المعلوم متميز فلاني اميز بين
الحركه التي اقدر عليها والتي لا اقدر عليها واميز بين طلوع الشمس
من مشرقها او من مغربها ولذلك احكم علي احدي الحركتين بانها توجد
غدا وعلي الاخري بانها لا توجد ولا معني للتميز الا ذلك وثانيها اني
قادر علي الحركه يمنه ويسره وغير قادر علي خلق السما والارض
وهذا الامتياز حاصل قبل دخول هذه الاشيا في الوجود فلولا تميز
بعض هذه المعدومات عن بعض والا لاستحال ان يقال انه يصح مني
فعل هذا ولا يصح مني فعل ذلك وثالثها ان الواحد منا قد يريد شيا
ويكره شيا اخر وان كان المراد والمكروه بعد معدومين ولولا
امتياز المراد عن المكروه قبل الوجود والا لاستحال ان يكون
احدهما مرادا والاخر مكروها فثبت بهذه الوجوه الثلثه ان المعدومات

متميزه واما ان كل متميز ثابت فانا لا نعني بالثابت الا كون هذه
الماهيات في انفسها متعينه ومتحققه ومن المعلوم بالضروره ان امتياز
هذه الماهيات في انفسها عن تلك الماهيه لا يحصل الا بعد تحقق هذه
الماهيه وتحقق تلك الاخري فعلمنا ان هذه الماهيات متحققه حال العدم
الحجه الثانيه ان المعدوم الممكن متميز عن الممتنع ولا يجوز ان يكون
الامتناع وصفا ثبوتيا والا لكان الموصوف به ثابتا فيكون ممتنع الثبوت
واجب الثبوت هذا خلف ولما لم يكن الامتناع ثبوتيا كان الامكان ثبوتيا
ضروره انه لا بد في المتنافين من كون احدهما ثبوتيا والموصوف بالوصف
الثبوتي ثابت فالمعدوم الممكن ثابت والجواب عن الاول انا لا نسلم
ان كل معلوم ثابت والذي احتجوا به معارض بامور اربعه اولها انا نتصور
شريك الله سبحانه وتعالى ولو لا انا نتصوره ونميزه عما عداه والا لاستحال
الحكم عليه بالامتناع لان ما لا نتصوره لا يمكن الحكم عليه وثانيها انا نتصور
بحرا من زيبق وجبلا من ياقوت ونحكم بامتياز بعض هذه المتخيلات
عن بعض مع انها غير ثابته في العدم لان الجبل من الياقوت عباره
عن اجسام قامت بها الاعراض وعندكم ماهيات الجواهر والاعراض
غير موصوفه بالاعراض حال العدم وثالثها انا نتصور وجود هذه
الماهيات قبل دخولها في الوجود ونحكم بامتياز بعض تلك الموجودات
عن بعض فاني كما اعقل امتياز ماهيه الحركه يمنه عن ماهيه
الحركه يسره قبل دخولها في الوجود كذلك اعقل وجود امتياز احدى

الحركتين

الحركتين عن وجود الاخري قبل دخولها في الوجود فلو اقتضى العلم
بامتياز هذه الذوات حصولها في العدم لاقتضى العلم بامتياز هذه الوجودات
تحققها في العدم وذلك باطل بالاتفاق ولان الوجود مناقض للعدم
والجمع بينهما محال ورابعها انا نعقل ماهيه التركيب والتاليف
قبل دخولها في الوجود وهذه الماهيه يمتنع تقررها في العدم
لان التاليف عباره عن اجتماع الاجزاء وتماسها على وجه مخصوص وذلك
لا يتقرر حال العدم بالاتفاق واذا كان كذلك استحال ان يتقرر
ماهيه التاليف حال العدم ثم انا نتصورها قبل وجودها ونميز
بينها وبين سائر الماهيات وكذلك نعقل المتحركيه والساكنيه
قبل حصولها مع انهما من قبيل الاحوال ولا حصول لهما في العدم
فثبت بهذه الوجوه ان التميز الذهني لا يستدعي تحقق الماهيه
خارج الذهن ثم انا ان اردت تضييق الكلام على الخصم قلنا ما الذي
تعني بكون المعدوم معلوما ان عنيت به ذلك القدر من الامتياز
الذي نجده في تصور الممتنعات والمركبات والاضافيات
فذلك مسلم لكنه لا يقتضي تقرر الماهيات في العدم بالاتفاق
وان عنيتم به امرا وراء ذلك فلا بد من افاده تصوره ثم اقامه الحجه
عليه فانا من وراء المنع في المقامين واما قوله المعدوم مقدور
والمقدور متميز فضعيف لان المقدور اما ان يكون ثابتا في
العدم او لا يكون فان كان ثابتا لم يكن فيه للقدره اثر لان

اثبات الثابت محال واذا كان كذلك استحال ان يكون مقدورًا
وان لم يكن ثابتا كان ذلك اعترافا بان المقدور غير ثابت
وحينئذ لا يمكنهم الاستدلال بكونه مقدورا على كونه ثابتا
وهو الجواب عن قولهم المعدوم مراد وكل مراد ثابت الجواب
عن الحجة الثانية ان المحكوم عليه بكونه ممكنا اما ان يكون
ثابتا في العدم او لا يكون والاول باطل لان عندكم الذوات
المعدومة يمتنع عليها التغير والخروج عن الذاتية فلا يمكن
جعل الامكان صفة لها وان كان الثاني كان الامكان وصفا
لما ليس بثابت في العدم وحينئذ لا يمكن الاستدلال بالامكان
على كون الممكن ثابتا في العدم وبالله التوفيق تفصيل
قول الفلاسفة والمعتزلة في المعدومات زعم ابو يعقوب الشحام
وابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم وابو الحسين الخياط وابو القسم
البلخي وابو عبد الله البصري وابو اسحاق بن عياش والقاضي عبد
الجبار بن احمد وتلامذته ان المعدومات الممكنة قبل دخولها
في الوجود ذوات واعيان وحقايق وان تاثير الفاعل ليس في
جعلها ذواتا بل في جعل تلك الذوات موجودة متباينة باشخاصها واتفقوا
على ان الثابت من كل نوع من تلك المعدومات عدد غير متناه
اما الفلاسفة فقد اتفقوا على ان الممكنات ماهياتها غير
وجودها واتفقوا على انه يجوز تعري تلك الماهيات عن الوجود

واتفقوا على ان تلك الذوات ...

الخارجي فانا نعقل المثلث وان لم يكن له وجود في الخارج
وهل يجوز تعريها عن الوجودين معا الخارجي والذهني نص ابن
سينا في المقالة الاولى من الالهيات في الشفا على انه لا يجوز
ومنهم من جوزه واتفقوا على تلك الماهيات لا توصف بانها واحدة
او كثيرة لان المفهوم من الوحدة والكثرة مغاير للمفهوم من السواد
فاذا اعتبرنا السواد فقط ففي هذه الحالة لا يمكن الحكم عليه
بالوحدة والكثرة والا فقد اعتبرنا مع السواد غيره وذلك لقولنا
انا لم نعتبر الا السواد بل الماهية لا تنفك عن الوحدة والكثرة واتفقوا
على ان الماهيات غير مجعولة قالوا لان ما ان لعين لجعل جاعل فتناعه
عند ارتفاع ذلك الغير فلو كان لون السواد سوادا بالغير لزم
عند ارتفاع ذلك الغير ان لا يبقى السواد سوادا لكن القول
بان السواد لا يبقى سوادا محال لان المحكوم عليه هو السواد
والمحكوم به انه ليس بسواد والمحكوم عليه لا بد من تقرره عند
حصول المحكوم به فيلزم ان يكون سوادا حال ما لا يكون
سوادا وهو محال اما المعتزلة فقد اتفق القائلون بالذوات
المعدومة على انها باسرها متساوية في كونها ذوات وان
الاختلاف بينها ليس الا بالصفات ثم اختلفوا فذهب الجمهور منهم
الى انها موصوفة بصفات الاجناس ومرادهم منها ان ذات الجوهر
موصوفة بصفة الجوهرية وذات السواد موصوفة بصفة السوادية

هنا نقص

وهلم جرا وزعم ابن عياش ان تلك الذوات عارية عن جميع الصفات
والصفات لا تحصل الا زمان الوجود ثم القائلون بالصفات زعموا
ان صفات الجواهر اما ان تكون راجعة الى الجملة وهي الحية وكل
ما يكون مشروطا بها او الى الافراد وهي اما في الجواهر او في الاعراض
اما الجوهر فقد اثبتوا له صفات اربعة احدها الصفة الحاصلة له حالتي
العدم والوجود وهي الجوهرية والثانية الوجود وهو الصفة الحاصلة
بالفاعل والثالثة التحيز وهي التابعة للحدوث الصادرة عن صفة
الجوهرية بشرط الوجود والرابعة الحصول في الحيز وهو الصفة المعللة
بالمعنى قالوا وليس للجوهر الفرد صفة زائدة على هذه الاربعة فليس
بكونه سوادا وبياضا صفة وكذا القول في كل عرض غير مشروط
بالحياة واما الاعراض والصفات العائدة الى الجملة غير معقولة فيها
واما العائدة الى الافراد فثلثة الصفة الحاصلة حالتي العدم والوجود
والصفة الصادرة عنها عند الوجود وصفة الوجود فهذا هو المذهب
الذي استقر جمهورهم عليه وهو قول ابي علي وابي هاشم والقاضي
عبد الجبار وابي رشيد وابن متويه ومنهم من خالف هذا التفصيل في مواضع
احدها ان ابا يعقوب الشحام وابا عبد الله البصري وابا عبد الله وابا
اسحاق بن عياش زعموا ان الجوهرية هي التحيز ثم اختلفوا بعد ذلك
فزعم الشحام وابو عبد الله ان ذات الجوهر كما انها موصوفة بالجوهرية
فهي موصوفة بالتحيز ثم اختلفا فذهب الشحام الى ان الجوهر حال عدمه

حاصل في الحيز وذهب ابو عبد الله الى ان الشرط في كون المتحيز
حاصلا في الحيز هو الوجود فالجوهر قبل الوجود موصوف بالتحيز
لكنه غير حاصل في الحيز وزعم ابن عياش ان الجوهر حال العدم
كما يمتنع اتصافه بالتحيز يمتنع اتصافه بالجوهرية فلهذا اثبت الذوات
خالية عن الصفات وثانيها اختلفوا في ان المعدوم هل له بكونه
معدوما صفة فالكل انكروه الا ابو عبد الله البصري فانه قال به
وثالثها اتفقوا على ان الجواهر المعدومة لا توصف بانها اجسام حال العدم
الا ابا الحسين الخياط فانه قال به ورابعها اتفقوا على ان بعد العلم بان
للعالم صانعا عالما قادرا حيا حكيما مرسلا للرسل يمكننا الشك
في انه هل هو موجود ام لا الى ان نعرف ذلك بالدليل لانهم لما جوزوا
اتصاف المعدوم بالصفة لم يلزم من اتصاف ذات الله سبحانه وتعالى
بصفة العالمية والقادرية كونه موجودا فلا بد من دلالة منفصلة
واتفق الباقون من العقلا على ان ذلك جهالة والا لزم ان لا يعرف
وجود الاجسام المتحركة والساكنة الا بالدليل وبالله التوفيق
المسئلة الثالثة الذي نقول به انه لا واسطة بين الموجود
والمعدوم خلافا للقاضي وامام الحرمين اولا منا ولابي هاشم واتباعه
من المعتزلة فانهم اثبتوا واسطة سموها بالحال وحدوها بانها صفة
لموجود لا توصف بالوجود ولا بالعدم لنا ان البديهة حاكمة بان كل ما
يشير العقل اليه فاما ان يكون له تحقق بوجه ما واما ان لا يكون

والاول هو الموجود والثاني هو المعدوم وعلى هذا لا واسطة بين القسمين
الا ان يفسر الموجود والمعدوم بغير ما ذكرنا فحينيذ ربما حصلت
الواسطة على ذلك التاويل وصير البحث لفظيا احتجوا بامرين الاول
قد دللنا على ان الوجود وصف مشترك فيه بين الموجودات ولا شك ان
الموجودات مخالفة بماهياتها ثم ذلك الوجود اما ان يكون معدوما
او موجودا او لا موجودا ولا معدوما والاول محال لان الموجودية
للمعدومية والشي لا يكون عين نقيضه والثاني محال اذ لو كان الوجود
موجودا لكان مساويا في الموجودية للماهيات الموجودة ولا شك
في انه مخالف لها بوجه ما وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف فالموجودية
المشتركة بين الوجود وبين الماهيات الموجودة مغايرة لخصوصية ماهية
الوجود التي بها الامتياز فيكون للوجود وجود اخر فيلزم التسلسل
وذلك محال فثبت بما ذكرنا ان الوجود لا موجود ولا معدوم الحجة
الثانية الماهيات النوعية مشتركة في الاجناس وذلك يوجب القول
بالحال بيان الاول من وجوه احدها ان السواد والبياض اشتركا في اللونية
وليس الاشتراك في مجرد الاسم لانا لو سمينا الحركة والسواد
باسم واحد ولم نضع للسواد والبياض اسما واحدا لكنا نعلم بالضرورة
ان بين السواد والبياض من المجانسة ما ليس بين السواد والحركة
ولذلك فان الاشتراك اللفظي لا يكون مطردا في اللغات باسرها
وهذا النوع من الاشتراك معلوم لكل العقلا وثانيها ان العلوم

المتعلقة بالمعلومات المتغايرة مختلفة ثم انا نجد العلم عدا واحدا يندرج فيه
العلم القديم والعلم المحدث والعلم بالجوهر والعلم بالعرض والمحدود ليس
هو اللفظ بل المعنى فعلمنا ان العلمية وصف مشترك بين هذه الماهيات
المختلفة وثالثها انا نقول الممكن اما جوهر واما عرض فلولا ان العرضية
وصف واحد والا لم يكن التقسيم منحصرا كما انا قولنا الممكن اما جوهر
او سواد او بياض ليس تقسيما منحصرا بيان الثاني انه اذا ثبت ان
هذه الماهيات مشتركة من بعض الوجوه مختلفة من وجوه اخر فالوجهان
اما ان يكونا موجودين او معدومين او لا موجودين ولا معدومين
والاول باطل والا لزم قيام العرض بالعرض والثاني باطل لانا
نعلم بالضرورة ان هذه الامور ليست اعداما صرفة فبقي الثالث
وهو المطلوب والجواب ——— عن الاول ان الكلام في ان الوجود
هل هو وصف مشترك فيه ام لا تقدم والان نساعد عليه ونقول
لم لا يجوز ان يكون الوجود موجودا قوله لو كان موجودا لكان مساويا
للماهية الموجودة في الموجودية ومخالفا لها في خصوصياتها قلنا
التسلسل انما يلزم لو اشتركا في وجه ثبوتي واختلفا في وجه اخر
ثبوتي اما اذا كان الاختلاف في امر عدمي لا يلزم التسلسل بيانه
ان الوجود يشارك الماهية الموجودة في الموجودية ويخالفها بقيد
عدمي وهو ان الوجود وان كان موجودا لكن ليس معه شي اخر والماهية
الموجودة وان كانت موجودة لكن لها مع مسمى الموجودية امر اخر

وهو الماهية واذا كان الامر كذلك لا يلزم ان يكون الوجود موجود
بوجود اخر بل يكون موجودا بعين ماهيته وعلى هذا التقدير
ينقطع التسلسل قالت النفاة رأينا حاصل ادلة مثبتي الاحوال على اختلافها
راجعا الى حرف واحد وهو ان الحقائق مختلفة بخصوصياتها ومشتركة
في عموماتها وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف ثم بينوا ان ذلك ليس
بموجود ولا بمعدوم فاثبتوا الواسطة قالوا وهذا يقتضي ان يكون
للحال حال الى غير نهاية لان هذه الاحوال التي يثبتونها لا شك انها مخالفة
في خصوصياتها ومتساوية في عموم كونها حالا وما به المشاركة
غير ما به المباينة فيلزم ان يكون للحال حال اخرى الى غير النهاية اجاب
المثبتون من وجهين احدهما الاول وهو الذي عليه تعويل الجمهور ان
الحال لا يوصف بالتماثل والاختلاف والثاني التزام التسلسل
قالت النفاة اما الاول فضعيف جدا لان كل امرين يشير العقل
اليهما فاما ان يكون المتصور من احدهما هو المتصور من الاخر او لا يكون
والاول هو المثل والثاني هو المخالف فعلمنا ان القول باثبات امرين
لا يوصفان بالتماثل والاختلاف جهالة واما الثاني وهو التزام
التسلسل فباطل لانا متى جوزناه انسد علينا باب ابطال حوادث
لا اول لها وانسد باب اثبات الصانع سبحانه وتعالى وكل ذلك جهالة
هذا محصل كلام الفريقين والذي اقوله ان ذلك الالزام غير وارد
على القائلين بالحال لانا اذا علمنا ان السواد والبياض مثلا يشتركان

في الموجودية ويختلفان في السوادية والبياضية وعلمنا ان ما به
الاشتراك وما به الامتياز لا يجوز ان يكونا سلبيين لا جرم اثبتنا
امرين ثابتين احدهما كونه سوادا والاخر وجوده اما الوجود والسوادية
فهما مختلفان بحقيقتهما ويشتركان في الحالية لكن الحالية ليست
صفة ثابتة لانه لا معنى للحال الا ما لا يكون موجودا ولا معدوما واذا
كان الاشتراك واقعا في وصف سلبي لم يلزم ان تكون الحالية صفة
ثابتة بالوجود فلم يلزم ان يكون للحال حال فقد ظهر اندفاع هذا
الالزام عنهم مع ان الاولين والاخرين من مثبتي الاحوال كانوا عاجزين
عن دفعه والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا
الله اما الجواب ———— عن الحجة الثانية لا يجوز ان يكون
ما به الاشتراك وما به الامتياز موجودين قوله يلزم قيام العرض بالعرض
قلنا هذا اقرب الى العقل من اثبات الواسطة بين الموجود والمعدوم
وتعويل النفاة في دفع هذه الحجة على الزام ان يكون للحال حال
فقد عرفت ضعفه وللفلاسفة في هذا الباب طريق اخر وهو انهم قالوا
الاجناس والفصول التي يتقوم بها الانواع البسيطة في الخارج موجودات
في الاذهان لا في الاعيان فقيل له الحكم الذهني ان كان مطابقا
للخارج عاد كلام مثبتي الحال والا فهو جهل فلا عبرة به وبالله
التوفيق التفريع على القول بالحال قالوا ثبوت الحال للشيء
اما ان يكون معللا بموجود قائم بذلك الشيء كالعالمية المعللة بالعلم

او لا يكون لذلك كسواديه السواد والاول هو الحال المعلل والثاني
هو الحال الغير المعلل واتفقوا على ان الموجودات متساوية في
الذوات ومختلفه بهذه الاحوال اما الوجود فقد ذهب مثبتوا منا انه هو
نفس الذات وزعمت المعتزله انه صفة والقول باثبات كون المعدوم
شيا ثابتا والذي اختاره تفريعا على القول بالحال ان ذلك باطل لان الذوات
لو كانت مشتركه سواء قلنا الوجود هو الذات على ما قوله اصحابنا
او غيره على ما تقوله المعتزله لصح على كل واحد منهما ما صح على الاخر
ضرورة استوا المتماثلات في كل اللوازم فكان يلزم صحه انقلاب
القديم محدثا والجوهر عرضا وبالعكس وهو محال ولان اختصاص
الذات المعينه بالصفه المعينه ان كان لا لامر ترجح احد طرفي
الممكن على الاخر لا لمرجح وهو محال وان كان لامر فذلك ان كان
ذاتا فالبحث في اختصاصها من بين سائر الذوات بصفه المرجحيه وان لم يكن
ذاتا كان صفة لذات فيعود البحث في اختصاص تلك الذوات
بها اما اذا جعلنا الخصوصيه ذاتا وما به الاشتراك صفة اندفع
الاشكال لان الاشيا المختلفه تجوز اشتراكها في لازم واحد
اما الاشيا المتساويه فلا تجوز اختلافها في اللوازم والله التوفيق

تقسيم الموجودات الموجود اما ان يكون واجب
الثبوت لذاته وهو الله سبحانه وتعالى واما ان يكون ممكن الثبوت
لذاته وهو ما عداه قيل الواجب لذاته يساوي سائر الموجودات

الحال
على هذا
الامر
عادم

في الوجود ويخالفها في الوجوب وما به الاشتراك غير ما به الامتياز
فالوجود غير الوجوب ولانا ندرك التفرقه بين قولنا موجود واجب
وبين قولنا موجود موجود ولو كان الوجود هو الوجوب لما بقي
الفرق واذا ثبت ان الوجود غير الوجوب فنقول اما ان لا يكون
بينهما ملازمه او يكون والاول محال والا لصح انفكاك كل واحد
منهما عن الاخر فيمكن انفكاك ذلك الوجود عن الوجوب وكل ما كان
كذلك استحال ان يكون واجبا لذاته وايضا فيمكن انفكاك الوجوب
عن الوجود وذلك محال لان الوجوب نعت الوجود ويستحيل حصول
النعت بدون المنعوت واما الثاني وهو ان يكون بينهما ملازمه
فمن المحال ان يكون كل واحد منهما مفتقرا الى الاخر لاستحاله
الدور ومحال ان يكون الوجود مستلزما للوجوب والا فكل
موجود واجب هذا خلف ولانه يلزم كون الوجوب معلولا لافتقاره
الى المستلزم وكل معلول ممكن لذاته وكل ممكن لذاته واجب
بعلته فيقبل هذا الوجوب وجوبا اخر لا الى نهايه وهو محال ومحال
ان يكون الوجوب مستلزما للوجود لان الوجوب نعت الوجود
وكيفيته فيكون مفتقرا اليه فيلزم الدور وهو محال ومحال ان
يكون معلولا لعله لان تلك العله اما ان تكون موصوفه بها او صفه
لها او لا موصوفه ولا صفه والاول محال والا لكان ما ليس بموجود
واجبا علة لها لكن ما ليس بموجود معدوم فالمعدوم علة

فلو كان الوجود مفتقر اليه

للوجود والوجوب هذا خلف ولانه يلزم كون الوجوب معلولا وهو
محال على ما تقدم والثاني محال والا لعاد الاشكال في كيفية
ذلك اللزوم والثالث محال لانه يلزم ان يكون الوجود الواجب لذاته مفتقرا
الى علة منفصلة هذا خلف لا نسلم ان الوجوب سلبي لانا نقول انه لما اكد
الوجود والشي لا يتاكد بنقيضه ولانه نقيض اللاوجوب الذي هو
عدمي لكونه محمولا على العدم فيكون وجوديا سلمنا كونه سلبيا
لكن نستحيل ان يكون المقتضي للوجود هو الوجوب لامتناع كون
العدم مقتضيا للثبوت ولا بالعكس والا لكان كل موجود واجبا
والجواب انه بنا على كون الوجود مشترك بين الواجب والممكن
وهو باطل على ما تقدم وبالله التوفيق خواص الواجب لذاته وهي
عشرة مسئله الشي الواحد لا يكون واجبا لذاته
ولغيره معا لان ما بالغير يرتفع بارتفاع الغير وما بالذات لا يرتفع
بارتفاع الغير والجمع بينهما محال مسئله الواجب
لذاته لا يتركب عن غيره لان كل مركب محتاج الى غيره وكل محتاج
الى الغير ممكن لذاته ولا شي من الممكن لذاته بواجب لذاته مسئله
الواجب لذاته لا يتركب عنه غيره والا لكان بينه وبين الجزو الاخر
من المركب علاقة والواجب لذاته لا علاقة له بالغير مسئله
الواجب لذاته لا يكون وجوده زايدا عليه لان ذلك الوجود ان كان
مستغنيا عن الماهية لم يكن صفة لها وان لم يكن مستغنيا عن تلك

الماهية كان ممكنا لذاته مفتقرا الى موثر وذلك الموثر ان كان غير
تلك الماهية كان الواجب لذاته واجبا لغيره وان كان تلك الماهية
فهي حال ايجابها ذلك الوجود اما ان تكون موجوده او لا تكون والاول
محال لانها ان كانت موجوده بهذا الوجود كان الوجود الواحد شرط
نفسه وان كان غيره كان الماهية موجوده مرتين ثم الكلام في ذلك
الوجود كالكلام في الاول فيلزم التسلسل وان لم يكن موجوده فهو محال
لانا لو جوزنا كون المعدوم موثرا في الموجود لم يمكنا الاستدلال بفاعليه
الله تعالى على وجوده لان تاثير المعدوم في الموجود باطل بالبديهه لا يقال
عليه لم لا يجوز ان يكون الموثر فيه هو الماهية لا بشرط الوجود
فلا يلزم من حذف الوجود عن درجة الاعتبار دخول العدم فيها لان الماهية
من حيث هي هي لا موجوده ولا معدومه وهذا كما قالوا في الممكن
فان ماهيته قابله للوجود لا بشرط وجود اخر والا وقع التسلسل ولم يلزم
ايضا ان يكون القابل للوجود معدوما والا لزم كون الشي الواحد في الوقت
الواحد معدوما موجودا ثم الذي على ان واجب الوجود زايد على ماهيته
ان وجوده معلوم وماهيته معلومه والمعلوم غير ما ليس بمعلوم
مسئله الواجب لذاته لا يجوز ان يكون وجوبه زايدا عليه
اذ لو كان الوجوب مستتبعا للوجود لكان الفرع اصلا للاصل وهو محال
وان كان تابعا لزم ان يكون ممكنا لذاته واجبا لغيره فيكون الوجوب
بالذات ممكنا بالذات فيكون الواجب بالذات اولى ان يكون ممكنا

وايضا لو وجد له الوجوب بكون الوجوب موقوفا على هذا التقدير فقبل هذا
الوجوب وجوب اخر لا الى نهايه هذا محاله فمعارض بان الوجوب والامتناع
كيفيات لانتساب الموضوعات الى المحمولات فهي لا محاله مغايره للموضوعات
والمحمولات وتابعه لها مسـئـلـه الوجوب بالذات لا يكون
مشتركا بين اثنين والا لكان هو مغايرا لما به يمتاز كل واحد منهما
عن الاخر فيكون كل واحد منهما مركبا مما به الاشتراك وما به الامتياز
فان لم يكن بين الجزئين ملازمة كان احدهما معلول علة منفصله هذا
خلف وان كان بينهما ملازمه فان استلزمت الهوية الوجوب كان الوجوب
معلول الغير هذا خلف وان كان الوجوب مستلزما لتلك الهويه فكل
واجب هو هو وما ليس هو لم يكن واجبا فنبه عليه هذا بناء على كون الوجوب
وصفا ثبوتيا وهو باطل والا لكان اما داخلا في الماهيه او خارجا
وكلاهما باطلان على ما تقدم ولانه لو كان ثبوتيا لكان متساويا
في الثبوت لتباين الماهيات ومخالفتها في الخصوصيه فوجوده
غير ماهيته فانضمام ماهيته بوجوده ان كان واجبا كان للوجوب
وجوب اخر الى غير النهايه وان لم يكن واجبا كان ممكنا فالواجب
لذاته اولى ان يكون ممكنا هذا خلف وايضا فهو بنا على كون التعين
وصفا ثبوتيا زائدا وهو باطل على ما سياتي ان شا الله وايضا فهو معارض
بان واجب الوجود مساوي للممكن في الوجود ومخالف له في الوجوب
فوجوده ووجوبه متغايران ويعود التقسيم المذكور في اول الباب

وقد عرفت هناك انه لا جواب الا قولنا الموجود مقول على الواجب والممكن
بالاشتراك اللفظي فقط واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون الوجوب
بالذات مقولا على الواجبين بالاشتراك اللفظي فقط مسـئـلـه
وقوع لفظ الواجب على الواجب لذاته والواجب بغيره بالاشتراك ولا
فالواجب بالذات مركب فيكون ممكنا ولان القدر المشترك ان كان
غنيا عن الغير لم يكن تمام ماهيه الوجوب تمام ماهيه الوجوب بالذات غنيا
عن الغير فعورض بان مسمى الوجوب ممكن تقسيمه الى الواجب بالذات والواجب
بالغير ومورد التقسيم مشترك بين القسمين لا محاله وللقائل ان يستدل على ان
الوجوب ليس وصفا ثبوتيا بانه لو كان ثبوتيا لكان اما ان يكون مقولا على
الواجب بالذات والواجب بالغير بالاشتراك المعنوي او بالاشتراك اللفظي
وهما باطلان على ما تقدم فالوجوب ليس وصفا ثبوتيا مسـئـلـه
الواجب لذاته واجب من جميع جهاته اذ لو فرضنا اتصافه بامر ثبوتي او سلبي لا
يكفي في تحققه ذاته لتوقف حصول ذلك الامر له او انتفاؤه عنه على حصول
غير خارجي او عدمه وذاته موقوفه على حصول ذلك الحصول او الانتفا
والموقوف على الموقوف على الغير موقوف على الغير فالواجب لذاته
موقوف على الغير فيكون ممكنا هذا خلف وهذه الحجه لا تمشي الا
في كون الاشيا فاما امور وجوديه في الاعيان مسـئـلـه
الواجب لذاته لا يصح عليه العدم اذ لو صح لكان وجوده متوقفا على
عدم سبب عدمه والمتوقف على الغير ممكن بالذات مسـئـلـه

بالغير عارضا للغير هذا
خلف وان كان مقتضيا لم ...

الواجب لذاته يجوز ان يعرض له صفات يستلزمها ذاته فيكون الوجوب الذاتي حصه لتلك الهويه فقط وسائر النعوت واجبه لوجوب تلك الهويه ويكون الوجوب حصه لتلك الهويه من حيث هي هي مسـئله الممكن هو الذي لا يلزم من فرض وجوده ولا من فرض عدمه من حيث هو هو محال فان قيل القول بالامكان ممتنع من وجوه احدها ان وجود السواد مثلا اما ان يكون عين كونه سوادا واما ان يكون غيره فان كان الاول كان قولك السواد يصح ان يكون موجودا وان يكون معدوما جاريا مجرى قولك الموجود يصح ان يكون موجودا وان يكون معدوما لكن قولنا الموجود يصح ان يكون موجودا باطل لان الموجود الذي جعلناه موضوعا والذي جعلناه محمولا ان كان واحدا كان اضافه الشي الى نفسه بالامكان وهو محال وان كان غيره لزم كون الشي الواحد موجودا من نفس واما قولنا الموجود يصح ان يكون معدوما فباطل ايضا لانه متى حكم على امر بانه يصح اتصافه بامر اخر فذلك يستدعي امكان تقرير الموصوف مع الوصف والموجود به لا يعقل تقررها مع المعدوميه فيستحيل ان يكون المحكوم عليه بهذه الحكم نفس الموجود واما ان كان الحق هو الثاني كان ~~قولنا الثاني~~ كان قولنا السواد يمكن ان يكون موجودا يرجع حاصله الى ان الماهيه يمكن ان يصير موصوفا بالموجود به وذلك محال لانه اذا كان الوجود غير الماهيه فالموصوف بالامكان اما الوجود واما الماهيه واما موصوفيه الماهيه بالوجود واي

على ما تقرر ه

واحد

واحد من هذه الثلاثه فرض الامكان وصفا له فذلك الموصوف بالامكان اما ان يكون مفردا او مركبا فان كان مفردا كان الكلام عليه بالامكان يرجع الى تلك الماهيه المفرده يمكن ان يكون تلك الماهيه وبعض ان يكون فيعيد ابدا التقسيم الاول الذي ابطلناه وان كان مركبا عاد الكلام في ان الامكان صفه لكل واحد من اجزائه او لبعض اجزائه الى وثانيها ان المحكوم عليها بالامكان اما ان يكون موجودا او معدوما وان كان موجودا فهو حال الوجود لا يقبل العدم لاستحاله الجمع بين الوجود والعدم واذا امتنع حصول العدم امتنع حصول امكان الوجود والعدم وان كان معدوما فهو حال العدم لا يقبل الوجود فلا يحصل امكان العدم والوجود واذا استحال الخلو عن العدم والوجود وكان كل واحد منهما منافيا للامكان كان القول بالامكان محالا ويمكن تقرير هذا السوال من وجه اخر وهو ان الممكن اما ان يكون قد حضر معه سبب وجوده او لم يحضر فبالتقدير الاول يجب وبالتقدير الثاني يمتنع فيكون القول بالامكان ممتنعا وثالثها وهو ان الشي لو كان ممكنا لكان امكانه اما ان يكون وصفا عدميا او وجوديا والاول باطل لانه نقيض الا امكان الذي يصح حمله على العدم والمحمول على المعدوم معدوم فيكون الامكان عدميا فيكون الامكان وجوديا ضروره كون احد النقيضين وجوديا والثاني باطل لانه لزم المحال من وجهين احدها انه اذا كان ثبوتيا كان مشاركا لسائر الموجودات في

امتناع ه

لو كان ثبوتيا ه

لها

اصل الثبوت ومحالفا في خصوصيه ماهيته المسماه بالامكان فيكون ثبوته
زايدا على ماهيته فاتصاف ماهيته بوجود الامكان واجبا لذاته كان
الامكان موجودا واجبا لذاته وهو صفه الممكن والموصوف بالموجود
موجود فالممكن موجود ووجوده شرط لقيام ذلك الامكان به
وما كان شرطا لوجود ما كان واجبا لذاته كان اولى بان يكون
واجبا لذاته فالممكن واجب لذاته هذا خلف واما ان كان اتصاف
ماهيته بوجوده على سبيل الامكان كان للامكان امكان زايد عليه
ولزم التسلسل ذانيها ان الحوادث قبل وجوده ممكن لذاته فلو كان
الامكان صفه موجوده لكان الشي حال عدمه موصوفا بصفه موجوده
وذلك محال لا يقال الجواب عن الاشكال الاول ان ذلك انما يتوجه
على من يقول الشي حال وجوده ممكن الوجود او حال عدمه ممكن العدم
اما من يقول الشي حال وجوده ممكن ان يصير معدوما في الزمان
الثاني لا يلزمه هذا الاشكال وعن الثاني لا يلزم من صدق قولنا
الماهيه بشرط كونها موجوده غير قابله للعدم صدق قولنا الماهيه
التي هي احد اجزا ذلك المجموع غير قابله للعدم وعن الثالث ان
الامكان وصف ثابت في الذهن لا تحقق له في الخارج وعلى هذا
التقدير لا يلزم منه ما ذكرتم لانا نجيب عن الاول من وجهين احدهما ان
القول بالامكان الاستقبالي محال لانا اذا حكمنا على الموجود
في الحال بانه يمكن ان يعدم في الاستقبال فاما ان يقال امكان

العدم

العدم الاستقبالي حاصل في الحال او يقال امكان العدم الاستقبالي
لا يحصل الا في الاستقبال والاول محال لان العدم في الاستقبال من حيث
انه في الاستقبال موقوف على حصول الاستقبال وحصول الاستقبال
محال في الحال فحصول العدم الاستقبالي من حيث انه عدم استقبالي موقوف
على حضور شرط محال والموقوف على المحال محال والعدم الاستقبالي ممتنع
الحصول في الحال واذا استحال حصول العدم الاستقبالي في الحال كان
قلت انه ان كان هذا الشرط ممتنع الحصول في الحال لكنه غير ممتنع
في الاستقبال ونحن انما اثبتنا هذا الامكان بالنسبه الى الاستقبال
لان الامكان ماهيه نسبيه اضافيه والامور النسبيه لا تحقق الا
عند تحقق المنتسبين فاذا استحال اجتماع هذين المنتسبين استحال
تحقق هذه النسبه واما الثاني وهو اما ان يقال امكان العدم
الاستقبالي لا يحصل الا عند حضور الاستقبال كان ذلك حكما بالامكان
على الشي بالنسبه الى زمان الحاضر لان الاستقبال عند حضوره يصير حالا
وحينيذ يعود اول الاشكال الثاني فان سلمنا الامكان الاستقبالي
لكن الاشكال المذكور لا يندفع لان قولنا انه في الحال يمكن ان يصير
معدوما في الاستقبال يقتضي امكان صيروره هويته محكوما
عليها بالعدم فلو كانت هويته عين الوجود لكان ذلك حكما باتصاف
الوجود بالعدم فيعود الاشكال المذكور من السوال الثاني
ان شرط كون الشي قابلا لشي كون القابل خاليا عما في المقبول اذ لو

داذا ان وجود الماهيه عدمها منافيان فالامكان والماهيه لا تخلوا عنها فقد امتنع خلوها عما ينافي الامكان ...
... بالامكان ... يكون مطابقا للحكم عليه ...

على التطرق الاحتمال بوجه ما الى الاول وعند تمام احتمال النقيض لا يتم النقيض
التام وان ادعيت انه برهاني فان البرهان سلمنا صحه ما ذكرته لكنه
معارض بامور اولها لو افتقر الممكن الى موثر لكانت موثريه الموثر في
ذلك الاثر اما ان يكون وصفا ثبوتيا او لا يكون والقسمان باطلان
فالقول بالموثريه باطل انما قلنا انه يستحيل ان يكون وصفا ثبوتيا
لان ثبوته اما في الذهن فقط او فيه وفي الخارج الاول باطل لان الذي
وجد في الذهن ولا يكون مطابقا للخارج جهل كمن اعتقد ان العالم
قديم مع انه لا يكون في نفسه كذلك فلو كان حكم الذهن بالموثريه غير
مطابق للخارج كان ذلك الحكم جهلا فلا يكون الشي موثرا في نفسه لان
كون الشي موثرا في غيره صفته كذلك وكان حاصله قبل في الاذهان
ووصفه الشي مستحيل فاما ما يعزى الى ان يقال الموجود في الذهن هو العلم
بالموثريه لكن لا يفيد كما تقدم اما الثاني وهو ان يكون له ثبوت في
الخارج فهو اما ان يكون نفس الموثر او الاثر او امرا مغايرا لهما والاول باطل
لانا قد نعلم ذات الموثر وذات الاثر مع الشك في كون ذلك الموثر موثرا في
ذلك الاثر كما اذا علمنا العالم من علمنا قدرة الله سبحانه وتعالى
لكنا لا يمكننا نعلم ان الموثر فيه قدرة الله سبحانه وتعالى الا ببرهان
منفصل على نفي الواسطه والمعلوم مغاير للمجهول فاذن موثريه قدرة
الله تعالى في العالم ليست نفس قدرته لان موثريه الشي في الاثر نسبه
بينهما والنسبه بين الشيين متوقف على وجودها والمتوقف على الشي

مغاير له واما اذا كانت الموثريه امرا زايدا فهو اما ان يكون من العوارض
العارضه لذات الموثر واما ان لا يكون كذا بل يكون موجودا قايما بنفسه
لان كونه عارضا لشي اخر غير معقول فان كان الاول كان ممكنا لذاته
مفتقرا الى الموثر فموثريه الموثر فيه زايده عليه ولزم التسلسل وهو محال وبتقدير
تسليمه فالمحال لازم من وجه اخر لان التسلسل انما يعقل لو فرضنا امورا
متناليه الى غير النهايه وذلك يستدعي كون كل واحد منها متلوا لصاحبه
وانما يكون متلوا بصاحبه لو لم يكن بينه وبين متلوه غيره لكن ذلك محال
لان ثاني المتلو في التالي متوسط بينهما وقد كان لا متوسط هذا خلف
وان كانت الموثريه جوهرا قايما بنفسه فهو محال لان موثريه الشي في الاثر
نسبه بين الموثر والاثر والنسبه بين الشيين لا يعقل ان يكون جوهرا
قايما بنفسه ثم على تقدير التسليم فالموثر في وجود هذا المدعى هذا الجوهر
لو ذاك اوهما وعلى التقديرات تكون موثريه الموثر في وجود الملك زايدا
عليه ولزم التسلسل وانما قلنا انه لا يجوز ان يكون الموثريه صفه عدميه
لانها نقيض اللاموثريه التي يصح على العدم حملها والمحمول على المعدوم
عدم ونقيض العدم ثبوت فالموثريه امر ثبوتي ولان الشي الذي لم يكن
موثرا فصار موثرا فالموثريه حاصله بعد ان لم تكن فهي صفه وجوديه ولا
فلنجوز فيما اذا اصابت الذات عالمه بعد ان لم تكن ان لا يكون العلم امرا
وجوديا وذلك نهايه الجهاله فظهر بما ذكرنا فساد كون الموثر صفه
ثبوتيه وكونها صفه عدميه فاذن القول بالموثر باطل وثانيها ان

المؤثر اما ان يوثر في الاثر حال وجود الاثر او حال عدمه والاول باطل
لاستحاله ايجاد الموجود والثاني باطل لان حال العدم لا اثر فلا تاثير
لان التاثير ان كان عين حصول الاثر عن المؤثر فحيث لا اثر فلا تاثير وان كان
مغايرا فالكلام فيه كالكلام في الاول وثالثها ان المؤثر اما ان يكون
تاثيره في الماهيه او في الوجود او في اتصاف الماهيه بالوجود والاول محال
لان كلما بالغير يلزم عدمه عند عدم ذلك الغير فلو كان لون السواد
سوادا بالغير لزم ان يكون السواد سوادا عند عدم ذلك الغير وهو محال
لان السواد يستحيل ان يصير غير سواد لا يقال نحن لا نقول السواد مع كونه
سوادا يصير موصوفا بانه ليس بسواد بل نقول ينتفي السواد ولا يبقا لانا نقول
اذا قلنا ينتفي السواد فهذه قضيه ولكل قضيه موضوع ومحمول لا محاله
والموضوع لا بد من تقرره حال الحكم بحصول ذلك المحمول له او سلبه عنه
فاذا قلنا السواد منتفي فالموضوع هو السواد فلا بد وان يكون السواد متقررا
حال ذلك الانتفا فان كان الفاني هو السواد ايضا لزم ان لا يكون
منتفيا في هذه الحاله فيلزم عند صدق قولنا السواد معدوم كون السواد
متقررا وهو متقرر وذلك محال واما ان قيل المؤثر اثر في الوجود فذلك
محال والا لزم ان لا يبقى الوجود وجودا عند عدم ذلك التاثير وهو محال
على ما مر والثالث وهو ان يقال المؤثر اثر في موصوفيه الماهيه بالوجود
فنقول اولا لا يجوز ان يكون موصوفيه الماهيه بالوجود امرا وجوديا لانها
تتقدير ان يكون امرا وجوديا لم يكن جوهرا قايما بذاته بل يكون صفه للماهيه

فرض

فيكون

فيكون موصوفيه الماهيه بها زايده عليها ولزم التسلسل واذا لم يكن
الموصوفيه امرا ثبوتيا استحال جعلها اثر المؤثر اصلا ثم بتقدير ان يكون
امرا ثبوتيا استحال اسنادها الى المؤثر لان المؤثر اما ان يوثر في ماهيته او في
وجوده ويعود التقسيم المتقدم واذا ثبت انه لا يجوز اسناد الماهيه والوجود
والانتساب احدهما الى الاخر الى المؤثر كانت الماهيه الموصوفه بالوجود غنيه
عن المؤثر فثبت ان القول بالتاثير باطل ورابعها انه لو افتقر ترجح احد طرفي الممكن
على الاخر الى مرجح لافتقر رجحان العدم على الوجود الى مرجح لكن ذلك باطل
لان المرجح مؤثر في الترجيح والمؤثر لا بد له من اثر والعدم نفي محض فيستحيل
اسناده الى المؤثر فان قلت علة العدم عدم العله قلت هذا خطا لان العليه
مناقضه للاعليه التي هي عدم والعليه ثبوتيه فالموصوف بها ثابت والا فالنفي
المحض موصوف بالصفه الموجوده وهو محال ولان العدم لا تميز فيه
ولا تعدد ولا هويه فيستحيل جعل بعضه عله والبعض معلولا
والجواب ان تلك القضيه بديهيه والتشكيك فيها سفسطه وبين سائر
البديهيات في العقل محال وان حاولنا البرهان قلنا الممكن ما لم يجب
لم يوجد وذلك الوجوب لما حصل بعد ان لم يكن كان وصفا وجوديا
فيستدعي موصوفا موجودا وليس هو ذلك الممكن لانه قبل وجوده معدوم
فلا بد من شي اخر يعرض له ذلك الوجوب بالنسبه الى هذا الممكن وذلك هو
المؤثر اما المعارضه الاولى فدفعه لان ذلك التقسيم قد توجه بما يعلم
وجوده بالضروره كما اذا قيل لو حركنا موجودا في هذه الساعه لكان

كوني فيهما اما ان يكون عدميا وهو محال لانه نقيض اللاكون فيهما وهو
عدمي و نقيض العدم ثبوت او يكون ثبوتيا وهو اما عين الذات فيلزم
ان لا تبقى الذات عند ما لا يبقى حصوله في تلك الساعه او زائد عليه ويكون ذلك
الزائد حاصلا في تلك الساعه ولزم التسلسل ولما كان حصوله في
هذه الساعه مفضيا الى هذه الاقسام الباطله وجب ان لا يكون له حصول
في هذه الساعه وظهر ان هذا التقسيم مبطل للحسيات اما المعارضه
الثانيه فهي كذلك ايضا لان الاجزاء وان كان في محل البحث لكن لا نزاع
في الحدوث والتقسيم الذي ذكر موضع رفع لانه يقال ان حدث هذا
الصوت مثلا فاما ان يكون حدوثه حال وجوده او حال عدمه فان حدث
حال وجوده فقد وجد الموجود وان حدث حال عدمه فقد وجد عند عدمه
فظهر ان التقسيم مبطل للضروريات اما المعارضه الثالثه فهي ايضا
كذلك لانه يقال لو حدث هذا الصوت لكان الحادث اما الماهيه او الوجود
او موصوفية الماهيه بالوجود فان كان الاول فقد انقلب ما ليس بصوت
صوتا وان كان الثاني فقد انقلب ما ليس بموجود موجودا وكذا
الثالث فظهر ان هذا التقسيم مبطل للبديهيات وهاهنا اشكال
وهو ان للقادحين ان يقولوا لما عجزتم عن القدح في مقدمات هذا
التقسيم مع انكم علمتم ان نتيجته باطله لزم منه تطرق القدح في البديهيات
اما المعارضه الرابعه فمدفوعه لان العدم نفي محض فيستحيل وصفه
بالرجحان فلا يفتقر الى المرجح مسئله الممكن لذاته لا يجوز
ان يكون

في البديهيات صح

جزم لا صح

33

ان يكون احد الطرفين به اولى لانه مع تلك الاولويه اما ان يمكن
طريان الطرف الاخر او لا يمكن فان امكن فاما ان يكون طريانه لسبب
او لا لسبب فان لم تكن تلك الاولويه كافيه في بقا الطرف الراجح بل لا بد معها
من عدم سبب الطرف المرجوح فان كان لا لسبب فقد وقع الممكن المرجوح
لا لعله وهذا محال لان المساوي اولى من المرجوح فلما امتنع الوقوع حال
التساوي فبان يمتنع حال المرجوحيه كان اولى وان لم يمكن طريان المرجوح
كان الراجح واجبا والمرجوح ممتنعا مسئله رجحان
الممكن لذاته مسبوق بالوجوب وملحوق اما السابق فلانه ما لم يترجح صدوره عن المؤثر
على لا صدوره عنه لم يوجد وقد دللنا على ان الرجحان لا يحصل الا مع الوجوب
واما اللاحق فلان وجوده ينافي عدمه فكان منافيا لامكان عدمه فكان
مستلزما للوجوب واعلم ان شيئا من الممكنات لا ينفك عن هذين الوجوبين
لكنهما خارجان لا داخلان مسئله عله الحاجه
الى المؤثر الامكان لا الحدوث لان الحدوث كيفيه في وجود
الحادث فيكون متاخرا عنه والوجود متاخر عن تاثير القادر فيه
المتاخر عن احتياج الممكن اليه المتاخر عن عله احتياجه اليه فلو
كانت العله هي الحدوث لزم تاخر الشي عن نفسه بمراتب احتجوا
بان عله الحاجه لو كانت هي الامكان لزم احتياج العدم الممكن
الى المؤثر وهو محال لان التاثير يستدعي حصول الاثر والعدم نفي محض
فلا يكون اثرا والجواب ما قيل ان عله العدم عدم العله وفيه ما فيه مسئله

كان لسبب صح

الراجح

بالوجوب صح

الممكن حال بقائه لا يستغني عن المؤثر لان علة الحاجة للامكان والامكان
ضروري اللزوم للماهية الممكنة فهي ابدا محتاجة لا يقال انه حال البقا
صار اولى بالوجود لانا نقول هذه الاولوية المستغنية عن المرجح ان كانت
حاصلة حالة الحدوث وجب الاستغنا عن المؤثر حال الحدوث وان لم تكن
حاصلة حالة الحدوث وجب الاستغنا عن المؤثر فتوام حدث حال البقا
ولولاه لما حصل الاستمرار فالشي حال استمراره مفتقرا الى المرجح
احتجوا بان المؤثر حال بقا الاثر اما ان يكون له فيه تاثيرا ولا يكون
فان كان له فيه تاثير فذلك اما الوجود الذي كان حاصلا وهو محال لان
تحصيل الحاصل محال وان كان امرا جديدا كان المؤثر مؤثرا في الجديد
لا في الباقي وان لم يكن فيه تاثير اصلا استحال ان يكون له فيه اثر
والجواب انا لا نعني بالتاثير تحصيل امر جديد بل الاثر بقا المؤثر

تقسيم الموجودات على راي المتكلمين الموجود اما ان يكون
قديما او حادثا اما القديم فهو الذي لا اول لوجوده وهو الله سبحانه وتعالى
والمحدث ما لوجوده اول وهو ما عداه قالت الفلاسفة مفهوم قولنا كان
الله موجودا في الازل اما ان يكون عدميا او وجوديا فالاول باطل
والا لكان قولنا ما كان موجودا في الازل ثبوتيا فيكون المعدوم موصوفا
بالوصف الوجودي وهو محال فثبت ان ذلك المفهوم وجودي وهو اما
ان يكون عين ذات الله تعالى او غيره والاول لان كونه في الازل غير
حاصل الان والا لكان الان هو الازل فكلما وجد في الازل هذا
خلف

34

خلف لكن ذاته حاصلة الان فكونه في الازل امر زائد على ذاته وذلك
الامر ان كان موجودا في الازل فقد كان في الازل مع الله تعالى غيره
ثم ذلك الغير هو الذي يلحقه معنى كان ويكون لذاته وذلك هو الزمان
فالزمان موجود في الازل قال المتكلمون معنى قولنا الله تعالى
قديما انا لو قدرنا ازمنة لا نهاية لها لكان الله تعالى موجودا معها
باسرها وما يقرره ذلك انه لو اعتبر الزمان في ماهية الحدوث والقدم
لكان ذلك الزمان اما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما مع انه ليس له
زمان اخر فقد صار القديم معقولا من غير اعتبار الزمان واذا عقل
ذلك في [illegible] فليعقل ذلك في كل موضع وان كان حادثا لم يعتبر في حدوثه
زمان اخر فاذا عقل الحدوث في نفس الزمان من غير اعتبار زمان فليعقل
مثله في سائر المواضع خواص القديم والمحدث مسئلة
اتفق المتكلمون على ان القديم يستحيل اسناده الى الفاعل واتفق الفلاسفة
على انه غير ممتنع فان العالم عندهم قديم زمانا مع انه فعل الله سبحانه وتعالى
وعندي ان الخلاف في المقام لفظي لان المتكلمين يعنون بالاسناد
القديم الى المؤثر الموجب بالذات ولذلك زعم مثبتوا الحال ان
عالمية الله تعالى وعلمه قديمان مع ان العالمية والقادرية معللة
بالعلم والقدرة وزعم ابو هاشم ان العالمية والقادرية والموجودية معللة
بحالة خامسة مع ان الكل قديم وزعم ابو الحسين ان العالمية حالة
معللة بالذات وهذا لو ان كانوا يمتنعون عن اطلاق لفظ القديم

على هذه الاحوال لكنهم يخطئون المعنى في الحقيقيه واما الفلاسفه فانهم انما
جوزوا اسناد العالم القديم الى البارى تعالى لكونه عندهم موجبا بالذات
حتى لو اعتقدوا فيه كونه فاعلا بالاختيار لما جوزوا كونه موجبا للعالم
القديم فظهر من هذا اتفاق الكل على جواز اسناد القديم الى الموجب
القديم وامتناع اسناده الى المختار **مسئلة** اهل السنه اتفقوا
على اثبات القدما وهي ذات الله تعالى وصفاته والمعتزله وان بالغوا في انكاره
ولكنهم قالوا به في المعنى لانهم قالوا الاحوال الخمسه المذكوره ثابتة في
الازل مع الذات والثابت في الازل على هذا القول امور كثيره ولا معنى للقدم
الا ذلك اما القول بقدم ما سوى ذات الله تعالى وصفاته فقد اتفق المسلمون
على انكاره لكنهم عولوا فيه على السمع لان دليل التمانع لا يدل على
نفي الالهين فاما على نفي قديم غير قادر ولا حي فلا واما الحرنانيون فقد اثبتوا
خمسه من القدما اثنان حيان فاعلان وهما البارى والنفس وعنوا بالنفس
ما يكون مبدا الحياه وهي الارواح البشريه والسماويه وواحد منفعل
غير حي وهو الهيولى واثنان لا حيان ولا فاعلان ولا منفعلان وهما الدهر
والخلا اما قدم البارى تعالى فالدليل عليه مشهور واما قدم
النفس والهيولى فبنوا على ان كل محدث مسبوق بماده فقالوا لو كانت
النفس حادثه لكانت ماديه ومادتها ان كانت حادثه افتقرت الى
ماده اخرى لا الى نهايه وان كانت قديمه فهو المطلوب واما الهيولى
ان كانت حادثه لزم التسلسل وان كانت قديمه فهو المطلوب واما الدهر

والزمان

والفضا

الاعم

35

والزمان فغير قابل للعدم لان كل ما صح عليه العدم كان عدمه بعد وجوده
بعديه زمانيه فيكون الزمان موجودا حال ما فرض معدوما وهذا محال
فاذن قد لزم من فرض عدمه لذاته محال فيكون واجبا لذاته واما الفضا
فهو ايضا واجب لذاته لان الواجب لذاته هو الذي يشهد صريح العقل بامتناع
ارتفاعه والفضا كذلك لانه لو ارتفع لما بقيت الجهات متميزة بحسب الاشارات
وذلك غير معقول **مسئلة** زعم عبد الله بن سعيد منا ان
القدم صفه وزعمت الكراميه ان الحدوث صفه وهما باطلان لان القدم
لو كانت صفه لكانت قديمه والحدوث لو كانت صفه لكانت حادثه فيلزم
التسلسل **مسئلة** زعمت الفلاسفه ان كل محدث فهو مسبوق
بمادة ومدة اما المادة فلان المحدث مسبوق بالامكان وهو صفه وجوديه
مغايره لصحه اقتدار القادر عليه لان صحة اقتدار القادر عليه موقوفه
على كونها ممكنه في نفسها فلو كان امكانه نفس صحه اقتدار القادر عليه
لزم توقف الشي على نفسه فثبت ان الامكان صفه موجوده وهي سابقه
على وجود الممكن فيستدعي محلا وهو الماده والجواب عنها
ما مر في مسئله المعدوم اما المده فقالوا كل محدث فعدمه قبل وجوده
فتلك القبليه ليست نفس العدم فان العدم قد يكون بعد
وليس القبل بعد فهي صفه وجوديه فتستدعي موصوفا موجودا
فقبل ذلك الحادث شي موصوف بالقبليه لا الى اول فهاهنا قبليات
لا اول لها والذي يلحقه القبليه لذاته هو الزمان فها هنا زمان لا اول له

الاقدار

والجواب ان تقدم عدم الحادث على وجوده لو وجب ان يكون بالزمان
لكان تقدم عدم كل واحد من اجزا الزمان على وجوده بالزمان ولكان
تقدم البارئ تعالى على هذا الجزء من الزمان بالزمان فيلزم ان
يكون الله سبحانه وتعالى زمانيا وان يكون الزمان زمانيا وهما محالان
مسئله القدم لا يصح على القديم ولما كانت هذه المقدمه
احدى مقدمات مسئله الحدوث لا جرم راينا ان نذكر هاهنا ك
تقسيم الممكنات على راي الحكما فنقول الحال قد يكون سببا لقوام المحل
اما بان يقتضي الحال وجود المحل ثم يخصص نفسه حاله فيه او بان يقتضي
الاثر حلول موثر فيه وعلى التقديرين لا يلزم الدور فالمحل المتقوم
بما حل فيه يسمى بالموضوع فهو اخص من المحل فيكون عدمه اعم من عدم
المحل اذا عرفت ذلك فنقول الممكن اما ان يكون في الموضوع وهو
العرض او لا يكون وهو الجوهر والجوهر اما ان يكون في محل وهو
الصوره او يكون محلا وهو الهيولى او يكون مركبا من الصورة والهيولى
وهو الجسم فقط بالاستقرا او لا حالا ولا محلا ولا مركبا منهما
وهو اما ان يكون متعلقا بالجسم تعلق التدبير وهو النفس او لا يكون
وهو العقل اما العرض فهو اما ان يقتضي نسبة او قسمة او لا نسبة ولا
قسمة اما النسب فسبعه اقسام الاين وهو الحصول في المكان
والمتى وهو الحصول في الزمان او في طرفه والمضاف وهو النسبه
المتكرره والملك وهو كون الشي محاطا بغيره الذي ينتقل

بانتقاله

بانتقاله وان يفعل وهو التاثير وان ينفعل وهو التاثر والوضع
وهو الهيئه الحاصله للجسم بسبب ما بين اجزائه من النسب وما بين
تلك الاجزا وبين الامور الخارجه عنها من النسب اما العرض الذي
يقتضي القسمه فاما ان يكون بحيث ينقسم الى اجزا تشترك في حد
واحد وهو الكم المتصل او لا تشترك في حد واحد وهو الكم المنفصل
اما المتصل فاما ان يكون الاجزا المفترضه فيه بحيث توجد معا واما ان لا
يكون كذلك والاول هو الكم المتصل القار الذات وهو اما ان يكون ذا
بعد واحد وهو الخط او ذا بعدين وهو السطح او ذا ثلثه ابعاد وهو
الجسم التعليمي واما الثاني وهو ان لا يكون قار الذات فهو الزمان
فقط اما الكم المنفصل فهو العدد واما العرض الذي لا يقتضي نسبه
ولا قسمه فهو الكيف واقسامه اربعه احدها المحسوسات بالحواس الخمس
وثانيها الكيفيات النفسانيه وثالثها التهيؤ اما للدفع وهو القوه
او للتاثر وهو اللاقوه ورابعها الكيفيات المختصه بالكميات
اما المتصله كالاستقامه والانحنا واما المنفصله كالاوليه
والتركيب اما المتكلمون فقد انكروا وجود الاعراض النسبيه
اما الاضافات فلانها لو كانت موجوده لكانت في محل وحلولها في
محلها نسبه بين ذاتها وبين ذلك المحل فكانت غير ذاتها وذلك الغير ايضا
يكون حالا في المحل فيكون حلوله زائدا عليه ولزم التسلسل ولان
كل حادث يحدث فان الله تعالى يكون موجودا معه في ذلك الزمان

تعالى
فلو كانت تلك المعيه صفه وجوديه لزم حدوث الصفه في ذات الله
ولان الاضافه لو كانت ... صفه موجوده لكان وجودها غير
ماهيتها بنا على ان الوجود وصف مشترك فيه بين كل الموجودات
فحصول وجودها لماهيتها اضافه بين وجودها وماهيتها وتلك الاضافه
سابقه على تحقق الاضافه الموجوده فيكون الشي موجودا قبل نفسه
هذا خلف واما نسبه الشي الى الزمان فلو كانت صفه وجوديه كانت
لها نسبه اخرى الى ذلك الزمان ولزم التسلسل وكذى التاثير لو كانت
صفه زايده لكانت تلك الصفه ممكنه بذاتها مفتقره الى موثر فكان تاثير
الموثر فيها صفه اخرى ولزم التسلسل وكذا القبول لو كانت صفه
زايده لكانت موصوفيه الذات بها صفه اخرى ولزم التسلسل اما
الحكما احتجوا على ثبوت هذه النسب بان كون السما فوق الارض مثلا
امر حاصل سوا وجد الفرض والاعتبار او لم يوجد وهو ليس امرا عدميا لان
الشي قد لا يكون فوقا ثم يصير فوقا والفوقيه التي حصلت بعد العدم
لا يكون عدميه والا كان نفي النفي نفيا وهو محال والفوقيه امر
ثبوتي وليست هي نفس الذات لان الجسم من حيث انه جسم غير معقول
بالقياس الى الغير ومن حيث انه فوق معقول بالقياس الى الغير
ولان الشي قد لا يكون فوقا ثم يصير فوقا فالذات باقيه في الحالين والفوقيه
غير حاصله في الحالين ثم ان معمرا من قدما المتكلمين اثبت لقوه هذه
الحجه هذه الامور من النسبيه ولم يجد دافعا للتسلسلات المذكوره

فالتزمها

37 2V

فالتزمها واثبت اعراضا لا نهايه لها يقوم كل واحد منها بالاخر قال
المتكلمون هذا باطل لان كل عدد موجود فله نصف ونصفه اقل من كله
وكلما كان اقل من غيره فهو متناهي فنصفه متناهي في العدد فكله
~~نصفه~~ متناهي في العدد فكلما نصفه متناهي فكله متناه لانه ضعف
المتناهي قال معمر لا نسلم ان كل عدد فله نصف بل ذلك من خواص العدد
المتناهي سلمناه لكن لا نسلم ان كل ما كان اقل من غيره فهو متناه اليس
ان مقدورات الله تعالى اقل من معلوماته وتضعيف الالف مرارا لا نهايه
لها اقل من تضعيف الالفين مرارا لا نهايه لها ونحن نقول حجه الفلاسفه
على اثبات النسب يقتضي كون التقدم والتاخر صفتين موجودتين
وذلك محال لان الاضافتين توجدان معا فالقبليه والبعديه لا توجد
ان الا معا فحيث لا يوجدان معا فالقبل موجود مع البعد هذا خلف
ولانا نحكم على اليوم الماضي في اليوم الحاضر بكونه ماضيا
والمفهوم من كونه ماضيا ليس امرا سلبيا لان ما صار ماضيا بعد ان لم يكن
ماضيا فهو اذن ثبوتي وليس ثبوته في الذهن فقط فانا لو فرضنا عدم
الفرض والاعتبار فذلك اليوم ماض في نفسه وليس عباره عن نفس
ذلك اليوم لانه حين كان حاضرا لم يكن ماضيا اما الزمان وهو
مقدار الحركه عند ارسطوطاليس فقد احتجوا على انه لا يكون
موجودا مامورا ولها انه لو كان موجودا لكان اما ان يكون قار الذات
فيكون الحاضر عين الماضي فيكون الحادث اليوم حادثا زمان الطوفان

فيلزم ان يكون وصف كونه ماضيا عرضا ... فاعماله ... فيكون الموجود قائما بالمعدوم وهو محال واما الفرع
فغيرها لا ... الحلول الواضحه الجمال الكثيره لا ... انه عرض ... فيلزم ...
... فان كان ... نسب وصفه اخرى سابقه لزم التسلسل وكذلك القول في الملك اما الكميات المتصله

هذا خلف اولا يكون قار الذات وحينئذ يقضي العقل بان جزا منه كان
موجودا ولم يبق الان وان جزا منه حصل الان والماضي والان هو
الزمان فيلزم منه وقوع الزمان في الزمان فلو كان الزمان امرا وجوديا
لزم التسلسل وهو محال وثانيها ان الزمان اما الماضي او المستقبل
او الحال ولا شك في الماضي والمستقبل معدومان واما الحال فهو الان
واما ان يكون منقسما او لا يكون فان كان منقسما لم يوجد اجزاؤه معا
فلا يكون الذي فرضناه موجودا موجودا هذا خلف وان لم يكن منقسما كان
عدمه دفعة لا محالة وعند عدمه يحدث ان اخر دفعة فيلزم منه تتالي
الانات فيلزم تركيب الجسم من النقطة المتتابعة هذا خلف وثالثها
الزمان لو كان موجودا لكان واجب الوجود لذاته وفساد التالي
يدل على فساد المقدم بيان الشرطية انه لو كان موجودا وفرضناه
قابلا للعدم فلنفرض انه عدم فيكون عدمه بعد وجوده بعدية لا توجد
مع القبل وهذه البعدية لا تتحقق الا عند تحقق الزمان فاذن يلزم من فرض
عدم الزمان وجوده وذلك محال فاذن مجرد فرض عدمه يستلزم المحال
فاذن فرض عدمه محال فهو واجب لذاته واما انه يستحيل ان يكون
~~واجبا لذاته لان كل جزء منه حادث ممكن والمجموع متقوم بالاجزا~~
~~والمتقوم بالممكن المحدث يستحيل ان يكون واجبا لذاته~~ لان كل
جزء منه حادث ممكن والمجموع متقوم بالاجزا والمتقوم بالممكن
المحدث يستحيل ان يكون واجبا ورابعها لو كان الزمان موجودا

لكان

ان م

موجودا

فظهر

لكان مقدار المطلق الموجود فانا كما نعلم بالضرورة ان من الحركات
ما كانت موجودة امس ومنها ما يوجد غدا كذلك نعلم بالضرورة ان الله
تعالى كان موجودا بالامس وانه موجود الان وسيبقى موجودا غدا
فان جاز ان كان احدهما جاز ان كان الاخر لكن يستحيل ان يكون مقدار
المطلق الموجود لانه في نسبه ان كان متغيرا استحال انطباقه على الثابت
وان كان ثابتا استحال انطباقه على المتغير فان قلت نسبه المتغير الى
المتغير هو الزمان ونسبه المتغير الى الثابت هو الدهر ونسبه الثابت
الى الثابت هو السرمد قلت هذا التهويل خال عن التحصيل لانا نقول على
ان مفهوم كان ويكون لو كان امرا موجودا في الاعيان لكان اما ان
يكون قار الذات فيلزم ان لا يوجد في المتغيرات وان كان متغيرا
استحال وجوده في الثابت وهذا التقسيم لا يندفع بالعبارات وخامسها
في ابطال قول ارسطو خاصه ان الزمان مقدار امتداد الحركة والامتداد
الحركة لا وجود له في الاعيان لان الامتداد لا يحصل الا عند
حصول جزوين والجزان لا يحصلان دفعة بل عند حصول الاول فالثاني
غير حاصل وعند حصول الثاني فالاول فايت واذا لم يكن لامتداد
الحركة وجود في الاعيان لم يكن لمقدار هذا الامتداد وجود لاستحالة
قيام الموجود بالمعدوم وهذا الوجه لخصه الامام افضل الدين اولا فيلزم
ان يكون وصف كونه ماضيا عرضا حقيقيا قايما به حال عدمه فيكون
الموجود قايما بالمعدوم وهو محال واما الوضع وهو كهيئة الجلوس

في العضد الايجي والقيل ... واما الاعراض ... الغيلاني عمر ...

مثلا فان اريد به ما واحد من اجزا الجسم من الاين ومماسة الغير فلا نزاع في
ثبوته وان عني به امرا وزا ذلك فاما المجموع الاجزا فهو محال لاستحالة
حلول الواحد في المحال الكثيره لا يقال لم لا يجوز ان يقال انه عرض قائم
بتلك الاجزا وحل باعتبارها صارت واحده وحينئذ لا يلزم من ثبوت
هذه الموضع هنا قيام الواحد باكثر من الواحد لانا نقول الاشكال في
كيفيه قيام تلك الوحده بها كالاشكال في قيام هذه الوضع بها فان
ذلك لسبب وحده اخرى سابقه لزم التسلسل وكذا القول في الملك
واما المكان المتصله فنقول لا معنى للسطح الا نهاية الجسم ونهاية الشي
هو انتفا ذلك الشي وفنا الشي لا يكون امرا وجوديا وكذا القول في
الخط والنقطه وايضا السطح لو كان عرضا حالا في الجسم المنقسم في الجهات
الثلثه واكان في الشي الذي يكون كذلك منقسم في الجهات الثلثه
فالسطح منقسم في الجهات الثلثه فكان جسما هذا خلف واما الكميات
المنفصله فليست امورا وجوديه لانه لا معنى للعدد الا الذوات والاحاد
كل واحد من اشخاص تلك الماهيه واحده فيلزم التسلسل ولان الاثنينيه
لو كانت صفه واحده وهي قايمه بالوحدتين فاما ان يكون تمامها قايما بكل
واحد من الوحدتين فيلزم قيام الواحد بالاثنين ويلزم ان يكون كل واحد
وحدها اثنين وهو محال وان توزعت على الوحدتين كان القائم بكل
واحده من الوحدتين غير القائم بالاخرى فلم تكن الاثنينيه صفة واحده
بل مجموع امرين وان جاز ذلك فليجز في الاثنينيه نفس تلك الوحدتين

اما

مجموع الوحدات والعدد ... ان يكون صفة وجودية ... يدل على هم

بان قطعية بالواحد

اما الفلاسفه اما الفلاسفه فقد احتجوا على كون الواحد صفه ثبوتيه
بان الانسان الواحد يخالف العشره في مسمى الواحديه ويشاركها في مسمى
الانسانيه فالواحديه زايده على الماهيه وليست امرا عدميا لانها لو كانت
امرا عدميا لكانت عدم الكثره فالكثره ان كانت عدميه كانت الوحده
عدم العدم فتكون ثبوتيه وان كانت وجوديه فلا معنى للكثره الا مجموع
الواحدات فاذا كانت الوحده عدميه يلزم ان يكون مجموع العدمات امرا
وجوديا وهو محال فثبت بهذه الدلاله كون الوحده والكثره وصفين
وجوديين قائمين بالذات واما الكيفيات المختصه منها بالكميات غير مو جوده
لان ما دل على بطلان وجود الكم دل على بطلان ما يقوم به واما الصلابه
فهي عباره عن التاليف بنا على القول بالجوهر الفرد واللين عباره عن عدم
الممانعه فيكون عدميا تقسيم المحدثات على راي المتكلمين المحدث
اما ان يكون متحيزا او قايما بالمتحيز او لا متحيزا ولا قايما به اما القسم
الثالث فقد انكره الجمهور من المتكلمين واقوى ما لهم فيه انا لو فرضنا
موجودا غير متحيز ولا حال فيه لكان مساويا لذات الله تعالى ويلزم
من الاستوا فيه الاستوا في تمام الماهيه وهذا ضعيف لان الاشتراك
في السلوب لا يقتضي التماثل والا لزم تماثل المختلفات لان كل مختلفين
لا بد وان يكونا مشتركا في سلب كل ما عداهما واما المتحيز فقد قال
المتكلمون انه اما ان يكون قابلا للانقسام او لا يكون والاول هو
الجسم والثاني هو الجوهر الفرد وعند المعتزله اسم الجسم لا يقع الا على

عنهما

الطويل العريض العميق وعلى هذا التفسير الذي قلنا الجسم ما فيه التأليف
واقله جوهران وهو بحث لغوي اما الحاصل في المتحيز فهو العرض وهو
اما ان يجوز اتصاف غير الحي به او لا يجوز اما الاول فهو المحسوس باحد
الحواس الخمس والاول اما المحسوسه فمنها المحسوسه بالبصر وهي
الالوان والاضوا اما الالوان فالقدما قالوا الخالص هو السواد اما
البياض فهو اما يتخيل من اختلاط الهوا بالاجسام الصغار الشفافه كما
في الثلج والزجاج المدقوق ومنهم من اعترف بالبياض كما في بياض بيض المسلوق
اما المعتزله قالوا الخالص هو السواد والبياض والحمره والصفره
والخضره اما الضو فقيل انه جسم وهو خطا لان الاجسام متساويه في
الجسميه ومخالفه في كونها مضيه ومظلمه وعند ابي علي الضو شرط
وجود اللون وعندنا شرط لصحه كونه مرئيا اما الظلمه فامن قطع
بكونها ثبوتيه والاقرب انها عدم الضو عما من شانه ان يصير مضيا لان في
الليل اذا جلس انسان عند النار واخر بعيدا عنها فالبعيد يرى من كان
قريبا من النار ويرى الهوا المتوسط بينهما مضيا والقريب لا يرى البعيد
ويرى ذلك الهوا مظلما ولو كانت الظلمه صفه ثبوتيه قائمه بالهوا
لما اختلف الحال ومنها المحسوسه بالسمع وهي الاصوات والحروف
وهي كيفيات اما عارضه للاصوات فهي كالسين والشين او حادثه
في اخر زمان حبس النفس واول زمان اطلاقه كالباء والطاء ومنه
يفهم ان الحروف غير الصوت ومنها المحسوسه بالذوق وهي

الحراقه

40

الحرافه والمراره والملوحه والحلاوه والدسومه والحموضه والعفوصه
والقبض والتفاهه مسئله لا شك ان الحرافه يفعل
تفريقا والعفوصه قبضا فالمدرك بحس الذوق في كله طعم او امر مركب من
الطعم ومن تفرق الحاسه هذا متوقف فيه ومنها المحسوسه باللمس
وهي الحراره والبروده والرطوبه واليبوسه والثقل والخفه والصلابه
واللين مسئله منهم من جعل البروده عدم الحراره
وهو خطا لانا نحس من البارد بكيفيه مخصوصه فذلك المحسوس ليس
عدم الحراره لان العدم لا يحس به ولا الجسم والا لكان الاحساس بالجسم
حال حرارته احساسا بالبروده تنبيه الرطوبه لو كانت
عباره عن اللاممانعه على ما يقوله الفلاسفه كانت عدميه وان كانت
عباره عن سهوله الالتصاق كانت وجوديه واليبوسه في مقابلتها مسئله
الثقل امر زائد على الحركه لان الثقل المسكن في الجو قسرا يحس ثقله
والزق المنفوخ المسكن تحت الماء قسرا يحس خفته مع عدم حركتهما
مسئله اللين معناه عدم ممانعه الغامز فلا يكون وجوديا مسئله
الملاسه عباره عن استواء وضع الاجزاء والخشونه عباره عن كون بعضها
ارفع وبعضها اخفض مسئله من القدماء من زعم
ان هذه المحسوسات قد تبقى بعد مفارقه محالها باعيانها وابطاله
بابطال انتقال الاعراض اما الاكوان فقد اتفقوا على ان حصول
الجوهر في الحيز امر ثبوتي فقيل هذا الحيز ان كان معدوما بكيف

يعقل حصول الجوهر في المعدوم وان كان موجودا فلا شك انه امر
مشار اليه فهو اما جوهر واما عرض فان كان جوهرا كان الجوهر حاصلا
في الجوهر وهو قول بالتداخل وهو محال الا ان يفسر ذلك بالمماسة
ولا نزاع فيها وان كان عرضا فهو حاصل في الجوهر فكيف يعقل حصول
الجوهر فيه مسئلة اختلفوا في ذلك الحصول هل هو
معلل بمعنى اخر والحق عدمه لان المعنى هو الذي يوجب حصوله في ذلك الحيز
اما ان يصح وجوده قبل حصوله في ذلك الحيز او لا يصح فان صح فاما ان يقتضي
اندفاع ذلك الجوهر الى ذلك الحيز او لا يقتضي فان كان الاول كان
ذلك هو الاعتماد ولا نزاع فيه وان كان الثاني لم يكن ان يحصل بسبب ذلك
المعنى في حيز اولى من حصوله في غيره اللهم الا بسبب منفصل ثم نعود
الكلام الاول فيه واما ان لم يصح وجوده الا بعد حصول الجوهر
في ذلك الحيز كان وجوده متوقفا على حصول الجوهر فيه فلو كان
حصول الجوهر فيه محتاجا الى ذلك المعنى لزم الدور مسئلة
الحركة عبارة عن حصول الجوهر في حيز بعد ان كان في حيز اخر
والسكون عبارة عن حصوله في الحيز الواحد اكثر من زمان واحد
فعلى هذا حصوله في الحيز حال حدوثه لا يكون حركة ولا سكونا
وقيل هو سكون وانما يصح اذا قبلنا الحركة عن السكون
والبحث لفظي والاجتماع هو حصول الجوهرين في حيزين واحد لا في
حيزين بحيث لا يمكن ان يتخللهما ثالث والافتراق كونهما بحيث يمكن ان يتخللهما

ثالث

(هامش: حصوله في ذلك الحيز صح — ان)

ثالث ما الدليل على وجود هذه المعاني ان الجوهر تحول بعد ان لم يكن
متحركا والتغير من امر الى امر يستدعي وجود صفة لا يقال هذا
منقوض بان البارئ تعالى كان عالما بان العالم سيوجد ثم صار
عالما بانه موجود وكذا لم يكن رائيا للعالم لاستحالة رؤية المعدوم
ثم صار رائيا والاقوى انه لم يكن فاعلا للعالم ثم صار فاعلا والتاثير
تمتنع ان تكون صفة حادثة والا افتقرت الى احداث اخر ويلزم التسلسل
وايضا فالتغير يكفي في تحققه كون احد الحالين ثبوتيا وانتم ادعيتم
ان الحركة والسكون كلاهما ثبوتيان لانا نجيب عن الاول بان التغير
في الاضافات لا يوجب تغيرا في الذات والصفات وعن الثاني ان الحركة
والسكون نوع واحد لان المرجع بهما الى الحصول في الحيز الا ان
الحصول ان كان مسبوقا بالحصول في حيز اخر كان حركة وان كان
مسبوقا بالحصول في ذلك الحيز كان سكونا واذا كان كل واحد
منهما من نوع واحد وثبت كون احدهما ثبوتيا لزم ان يكون الاخر كذلك
وبهذا الطريق ثبت ان حصول الجوهر في الحيز حال حدوثه امر ثبوتي
مسئلة زعم قدماء الاصحاب ان الاجتماع والافتراق
امران متغايران للكون المخصص للجوهر بالحيز وهو ضعيف لانا
متى عقلنا الجوهرين حاصلين في الحيزين بحيث لا يمكن ان يتخللهما
ثالث فقد عقلناهما مجتمعين فلا حاجة الى الزائد مسئلة
اختلفوا في ان الجوهر حال استقراره في احد حيزي المتحرك هل يكون

(هامش: الحيز)

متحركا والاقرب انه متحرك بالعرض لا بالذات **مسألة**
الاكوان باسرها متضادة لانها ان اقتضت الحصول في حيز واحد كانت
متماثلة فكانت متضادة وان اقتضت الحصول لا في حيز واحد فلا اشك في
تضادها لكنها قد تكون بحيث لا يصح تعاقبها كالكون الذي يقتضي
الحصول في الحيز الاول مع ما يقتضي الحصول في الحيز الثالث فافهمه
اما الاعراض التي لا يتصف بها غير الحي فاجناس منها الحياة
واعلم انه ان كان المراد منها اعتدال المزاج او قوة الحس والحركة فهو معقول
وان كان شيئا ثالثا فلا بد من افادة تصوره ثم اقامة الدليل على ثبوته
والجمهور زعموا انها صفة لاجلها يصح على الذات ان تعلم وتقدر واحتجوا
بانه لولا امتياز الحي من الجماد بصفة والا لم يكن اتصاف الحي بهذه الصفة
اولى من الجماد واحتج ابن سينا في القانون بان العضو المفلوج حي فحياته
اما ان يكون قوة الحس والحركة او قوة التغذية او نوعا ثالثا
والاول باطل لان العضو المفلوج ليس له قوة الحس والحركة
والثاني باطل لان قوة التغذية قد تبطل مع بقا العضو المفلوج حيا
ولان القوة الغاذية حاصلة للنبات ولا حياة له فثبت ان الحياة
امر ثالث والجواب عن الاول انه معارض بانه لولا امتياز
الذات الحية بما لاجله صح ان يصير حيا والا لم يكن بان يصير حيا
اولى من غيره وهذا يقتضي اشتراط الحيوة بحيوة اخرى وكل
ما هو جوابهم هناك فهو جوابنا هاهنا وعن الثاني ان معنى كون العضو

المفلوج

42

المفلوج حيا ان قوة التغذية   قوله قد تبطل هذه القوة مع بقا الحياة
قلنا لا نسلم فلم لا يجوز ان يقال القوة باقية لكنها عاجزة عن الفعل
قوله الغاذية حاصلة في النبات قلنا انت تساعد على ان غاذية النبات
والحيوان مختلفان بالنوعية والماهية والمختلفان لا يجب اشتراكهما
في الاحكام **مسألة** القائلون بهذه الصفة منهم
من اثبت الموت صفة وجودية محتجا بقوله تعالى الذي خلق الموت والحياة
ومنهم من لم يقل به وزعم انه عبارة عن عدم الحياة عما من شانه ان يكون
حيا واجاب عن التمسك بالاية بان الخلق هو التقدير ولا يجب كون
المقدر وجوديا **مسألة** البنية ليست شرطا لوجود الحياة
خلافا للمعتزلة والفلاسفة لنا ان القائم بمجموع الاجزا اما ان يكون حياة
واحدة او القائم بكل جزء حياة على حدة والاول يقتضي حلول العرض
الواحد في المحال الكثيرة وهو محال واما الثاني فمحال لان الاجزا
متماثلة فلو توقف جواز قيام الحياة بجزء واحد على قيام الحياة بجزء اخر
لكان الامر من الجانب الاخر كذلك ويلزم منه الدور وهو محال
ومنها الاعتقادات وهي امور يجدها الحي من نفسه ويدرك
التفرقة بينها وبين غيرها بالضرورة وهي اما ان تكون جازمة او
مترددة اما الجازمة فان لم تكن مطابقة فهي الجهل وان كانت
مطابقة فاما ان لا يكون عن سبب وهو اعتقاد المقلد او عن سبب
وهو اما نفس تصور طرفي الموضوع والمحمول وهو البديهيات او الاحساس

دو

وهو الضروريات والاستدلال وهو النظريات واما الذي لا يكون جازما
فان كان التردد على السوية فهو الشك وان كان احدهما راجحا فالراجح
هو الظن والمرجوح الوهم تنبيه لما كانت مراتب القوة والضعف
غير محدودة كانت مراتب الوهم والظن كذلك مسئلة اختلفوا
في حد العلم وعندي ان تصوره بديهي لان ما عدا العلم لا ينكشف الا به فيستحيل
ان يكون غيره كاشفا له ولاني اعلم بالضرورة كوني عالما بوجودي
وتصور العلم جزء منه والجزء والبديهي بديهي فتصور العلم بديهي مسئلة
قيل العلم سلبي وهو باطل لانه لو كان كذلك لكان سلب ما ينافيه والنافي
ان كان عدما كان هو علم العدم فيكون ثبوتيا وان كان وجوديا فعدمه
يصدق على العدم فيكون العدم موصوفا بالعالمية هذا خلف وقيل
انه انطباع صورة مساوية للمعلوم في العالم وهو باطل والا لزم ان
يكون العالم بالحرارة والبرودة حارا باردا لا يقال المنطبع صورته
ومثاله لا نفس الصورة والمثال ان كان مساويا في تمام الماهية للمعلوم
لزم المحذور والا بطل قولهم نكتة اخرى يلزم ان يكون الجدار الموصوف
بالحرارة والبرودة عالما بهما لا يقال حصول الماهية للشيء انما يكون
ادراكا اذا كان ذلك الشيء مما من شانه ان يدرك لانا نقول ان كان
الادراك هو نفس الحصول فالمدرك هو الذي له الحصول فكان الجدار
من شانه ان يدرك لان من شانه ان يكون له الحصول احتجوا بانا نميز
بعض المعلومات عن بعض والتميز في النفي الصرف محال واذا لم

يكن

هو

يكن المعلوم ثابتا في الخارج فهو في الذهن جوابه هذا يقتضي ان
يكون المعلوم بتمام ماهيته حاضرا في الذهن فمن تخيل الجبل فقد حصل
في خياله تمام ماهية الجبل وذلك باطل بالبديهة وقيل انه امر اضافي وهو حق
لانا لا يمكننا ان نعقل كون الشيء عالما الا اذا وضعنا في مقابلته
معلوما ثم القائلون به منهم من سمى هذه الاضافة بالتعلق واثبت امرا
اخر يقتضي هذا التعلق ومنهم من قال العلم عرض يوجب العالمية
والعالمية حالة لها تعلق بالمعلوم فهو لا اثبتوا امورا ثلثة واما نحن
فلا نقول الا بهذا التعلق واما العالمية والعلم فلما لا يثبت الدليل

صنفيهما بالدليل

مسئلة اختلفوا في ان العلم الواحد هل يكون علما بمعلومين
وعندي انا لو فسرنا العلم بنفس التعلق لم يصح ذلك لانه يصح ان نعقل
كون الشيء عالما باحد المعلومين مع الذهول عن كونه عالما بالاخر
ولولا التغاير لما صح ذلك وان فسرناه بما يوجب التعلق لم يمتنع لان العلم
المتعلق بكون السواد مضادا للبياض ان لم يكن هو بعينه متعلقا بهما
لم يكن متعلقا بالمضادة التي بينهما بل بمطلق المضادة المخصوصة وان
كان متعلقا بهما فهو المطلوب ثم المجوزون منهم من فصل فقال كل معلومين
يصح ان نعلم احدهما مع الذهول عن الاخر امتنع تعلق العلم الواحد
بهما وكل معلومين لا يصح العلم باحدهما مع الذهول عن الاخر امتنع
ان يعلما معا بعلم واحد وهذا التفصيل عندي باطل لان العلم بمضادة
السواد البياض لما ثبت انه متعلق بالسواد والبياض مع انه يصح ان نعلم

السواد وجهه مع الجهل بالبياض فيتعلق العلم بامرين يصح العلم باحدهما مع الجهل بالاخر مسئله المعلوم على سبيل الاجمال معلوم من وجه ومجهول من وجه والوجهان متغايران والوجه المعلوم لا اجمال فيه والوجه المجهول غير معلوم البته لكن لما اجتمعا في شي واحد ظن ان العلم الاجمالي نوع مغاير للعلم التفصيلي مسئله العلوم المتعلقه بالمعلومات المتغايره مختلفه خلافا للشيخ والذي رحمه الله عليه لنا ان النظر في الدليل منا في العلم بالمدلول ومشروط بالعلم بالدليل ولان اعتقاد قدم الجسم وماهيه القدم والحدوث

مسئله العلوم كلها ضروريه ابتدا اولا او لازمه عنها لزوما ضروريا فانه ان بقي احتمال عدم اللزوم ولو على ابعد الوجوه لم يكن علما واذا كان كذلك كانت باسرها ضروريه مسئله اتفقوا على انه لا يجوز ان يكون العلم بالاصل كسبيا وبالفرع ضروريا والا فعند وقوع الشك في الاصل يحصل الشك في الفرع فيصير الضروري غير ضروري هذا خلف مسئله احتجوا ان اعتقاد الضدين يمتنع اجتماعهما لنفسيهما او لا مرجع الى الصارف والاقرب ان المنافاه ذاتيه لان الجزم بالثبوت شرطه ان لا يكون لنقيضه احتمال ثبوت فيستحيل تحققه دون هذا الشرط مسئله منهم من قال المعدوم غير معلوم لان كل معلوم متميز وكل متميز ثابت فكل معلوم ثابت فما ليس بثابت لا يكون معلوما فعورض بان تخصيصه بالا

انها اما ضروريه

مقطوعا ... بماهيه الجسم

باللامعلوميه يستدعي تصوره لان ما لا يتصور لا يصح الحكم عليه ثم اجابوا عن كلام الاولين بان المعدوم في الخارج ثابت في الذهن فيكون الثابت في الذهن اخص من الثابت فيكون المعلوم هاهنا ثابتا وليس كلامنا فيه انما الكلام في العلم بغير الثابت ولان الثبوت الذهني مشكل لانا اذا علمنا ان شريك الله تعالى معدوم فحصول الشريك في الذهن محال لان الشريك هو الذي يمتنع وجوده لذاته والحاصل في الذهن ليس كذلك فان قلت الحاصل في الذهن تصور الشريك لا نفس الشريك قلت قد عاد الاشكال لان البحث انما وقع عن متعلق هذا التصور فانه ان كان نفيا محضا فكيف حصل التميز وان كان ثابتا فثبوته اما في الذهن او في الخارج وفيه ما مر مسئله المشهور ان العقل الذي هو مناط التكليف هو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات لان العقل لو لم يكن من قبيل العلوم لصح انفكاك احدهما عن الاخر لكنه محال لاستحالة ان يوجد عاقل لا يعلم شيا البته او عالم بجميع الاشيا ولا يكون عاقلا ثم هو ليس علما بالمحسوسات لحصوله في البهائم والمجانين فهو اذن علم بالامور الكليه وليس ذلك من العلوم النظريه لانها مشروطه بالعقل فلو كان العقل عباره عنها لزم اشتراط الشي بنفسه وهو محال فهو اذن عباره عن علوم كليه بديهيه وهو المطلوب فقيل عليه لم قلت ان التغاير يقتضي جواز الانفكاك فان الجوهر والعرض متلازمان وكذا العله والمعلول سلمناه لكن العقل قد ينفك عن

عليه

العلم كما في حق النائم واليقظان الذي لا يستحضر شيئا من وجوب الواجبات
واستحالة المستحيلات وعند هذا ظهر ان العقل عرض من تلك ماهية العلوم
الحواس خ البديهية عند سلامة الآلات ومنها القدرة والمرجع بها في حقنا ان كان
هذا الى سلامة الاعضاء فهو معقول وان كان الى امر وراء هذا
ففيه النزاع احتج اصحابنا ان حركة المختار متميزة عن حركة المرتعش
وليس الامتياز الا بهذه الصفة فيقال لهم متى يثبت هذا الامتياز
قبل الاتصاف بالفعل او حال الاتصاف به والاول باطل على قولكم لان القدرة
لا تثبت قبل الفعل عندكم والثاني محال لان المرتعش كما لا يتمكن
من ترك الحركة حال وجودها فالمختار لا يتمكن ايضا من تركها حال
وجودها لاستحالة ان يكون الشيء معدوما موجودا في زمان واحد
ويقال ايضا متى يثبت هذا الامتياز حال ما خلق الله تعالى الحركة
او قبلها والاول باطل لان حصول الفعل حال ما خلق الله تعالى ضروري
والثاني باطل لان حصولها قبل ان خلقها الله تعالى محال وعلى التقديرين
لا يثبت الاختيار ويقال للمعتزلة متى يثبت هذا عندكم الاختيار عند
استواء الداعي او عند رجحان احدهما على الآخر والاول محال لان عند
الاستواء يمتنع الفعل وعند الامتناع لا يثبت المكنة والثاني محال
لان عند حصول الترجيح يجب الراجح ويمتنع المرجوح وعلى هذا
التقدير لا يثبت المكنة مسألة القدرة مع الفعل خلافا للمعتزلة
لنا ان القدرة عرض فلا تكون باقية فلو تقدمت على الفعل لاستحال
ان يكون

ان يكون قادرا على الفعل لان حال وجود القدرة ليس الا عدم الفعل
والعدم المستمر يستحيل ان يكون مقدورا وحال حصول الفعل لا
قدرة احتجوا بان الكافر حال كفره مكلف بالايمان فلو لم يكن قادرا
على الايمان حال كونه كافرا كان ذلك تكليفا بما لا يطاق ولان الحاجة الى
القدرة لاجل ان يدخل الفعل من العدم الى الوجود وحال حدوث الفعل
قد صار موجودا فلا حاجة به الى القدرة ولانه لو وجب ان تكون القدرة
مع المقدور لزم اما قدم العالم او حدوث قدرة الله تعالى والجواب
عن الاول انه وارد عليكم ايضا لانه حال حصول القدرة لا فعل وحال
حصول الفعل لا قدرة له عليه فان قلت انه في الحال مأمور لا بان يأتي
بالفعل في الحال بل بان يأتي به في ثاني الحال قلت هذا مغالطة لان كونه
فاعلا للفعل اما ان يكون هو نفس صدور الفعل عنه واما ان
يكون امرا زائدا عليه فان كان الاول استحال ان يصير فاعلا قبل
دخول الفعل في الوجود واذا كان كذلك استحال ان يكون [illegible]
بانه مأمور بان يفعل في الحال فعلا لا يوجد الا في ثاني الحال
وان كان الثاني كانت تلك الفاعلية امرا حادثا فيفتقر الى الفاعل
والكلام في كيفية فعلها كالكلام في الاول فيلزم التسلسل
وعن الثاني انه منقوض بالعلة والمعلول والشرط والمشروط
وعن الثالث ان المؤثر في وجود افعال الله تعالى هو تعلق قدرته بها
زمان حدوثها واما التعلقات السابقة فلا اثر لها البتة وهو الاصل

خفية في قدرة العبد لانها غير باقية مسألة القدرة لا تصلح
للضدين خلافا للمعتزلة لنا ان القدرة عبارة عن التمكن وشيء من
التمكن من هذا غير مفهوم التمكن من ذاك ولان نسبة القدرة الى
الطرفين ان كانت على السوية استحال ان تصير مصدرا للاثر الا عند
مرجح فلا يكون مصدرا للاثر الا المجموع وقبل هذه الضميمة لم يكن
ذلك قدرة على الفعل وان لم يكن على السوية لم يكن القدرة قدرة
الا على الراجح مسألة عند اصحابنا العجز صفة وجودية
وهو مشكل لعدم الدليل والذي يقال ليس جعل العجز عبارة عن عدم
القدرة اولى من العكس ضعيف لانا نساعد على ان كليهما محتمل وانه
لولا الدليل لنفي ذلك الاحتمال ومنها الارادة والكراهة ومن الناس
من زعم ان الارادة عبارة عن علم الحي او اعتقاده او ظنه بان له فيه منفعة
وهو باطل لانا نجد من انفسنا ميلا مرتبا على هذا العلم فيتغايران
والفرق بين الارادة والشهوة والكراهة ان الانسان ينفر طبعه عن شرب
الدواء ويريده مسألة منهم من قال ان ارادة الشيء كراهية ضده
وهو باطل لانه قد يريد الشيء حالة الغفلة عن ضده مسألة
العزم عبارة عن ارادة جازمة حصلت بعد التردد فيه والمحبة عبارة
عن الارادة لكنها من الله تعالى في حق العبد ارادة الثواب
ومن العبد في حق الله تعالى ارادة الطاعة واما الرضا فقيل انه
الارادة وقيل انه ترك الاعتراض مسألة المنافاة بين

ارادتي

ارادتي الضدين ذاتية او للتعارف فيه ما تقدم في باب الاعتقادات
مسألة الارادات تنتهي الى ارادة ضرورية دفعا للتسلسل
وذلك يوجب الاعتراف باسناد الكل الى قضاء الله تعالى ومنها
كلام النفس ولم يقل به احد الا اصحابنا قالوا الامر والنهي والخبر
امور معقولة يعبر عن كل واحد منها في كل لغة بلفظة اخرى فهي
معان مغايرة لهذه اللغات وليس عبارة عن تخيل الحروف لان تخيلها
تابع لها ويختلف باختلافها وهذه الماهيات لا تختلف البتة وليس
الامر عبارة عن الارادة لان الله تعالى امر بما لا يريد ويريد ما
لا يامر به وظاهر انه ليس عبارة عن العلم والقدرة والحياة فلا بد من
نوع اخر ومنها الالم واللذة اما الالم فلا نزاع في كونه وجوديا
ثم قال محمد بن زكريا اللذة عبارة عن الخلاص عن الالم وهو
باطل بانا اذا وقع بصر الانسان على صورة مليحة فانه يلتذ بابصارها
مع انه لم يكن له شعور بتلك الصورة قبل ذلك حتى يجعل تلك
اللذة خلاصا من الم الشوق اليها وزعم ابن سينا ان اللذة ادراك
الموافق والالم ادراك المنافي ويقرب قول المعتزلة منه قالوا الا ان
المدرك ان كان متعلق الشهوة كالحكة في الاجرب كان ادراكه هو
لذة وان كان متعلق النفرة كما في حق السليم كان ادراكه الما
ومثل هذا الكلام لا يفيد القطع بان الالم ليس الا الادراك
واتفقت الفلاسفة على ان تفرق الاتصال موجب للالم في حق الحي

وخالفهم لان التفرق عدمي فلا يكون علة للالم الوجودي وزاد
ابن سينا سببا ثانيا وهو سوء المزاج قال لان حد الالم ادراك
المنافي والحد ينعكس فكل ادراك المنافي الم وهذه الحجة لفظية
ومنها الادراكات وهي غير العلم لانا نبصر الشي ثم نغيب عنا
فندرك التفرقة في الحالتين مع العلم فيهما فالابصار غير العلم لكن
الفلاسفة والكعبي وابا الحسين زعموا انه عائد الي تاثر الحدقة
بصورة المرئي والمتكلمون يحتاجون الي القدح في هذا الاحتمال
ليمكنهم بيان انه سميع بصير **مسـئـلة** اختلفوا في الابصار
منهم من قال انه خروج الشعاع من العين وهو باطل والا لوجب
تشوش الابصار عند هبوب الرياح ولامتنع ان نري نصف السما
لامتناع ان يخرج من حدقتنا ما يتصل بكل هذه الاشيا او يوثر في
جميع الاجسام المتصلة بين حدقتنا وبينها ومنهم من قال بالانطباع
وهو باطل والا لما ادركنا العظيم لامتناع انطباع العظيم
في الصغير ولما راينا القريب على قربه والبعيد على بعده وهذان البرهانان
انما يلزمان على من قال المرئي هو الصورة المنطبعة فقط اما من
جعل انطباع الصورة الصغيرة في الحدقة شرطا لادراك المرئي الكبير في
الخارج لا يرد عليه ذلك **مسـئـلة** الادراك عند سلامة الالة
والحاسة وحضور المبصر وسائر الشرائط المعتبرة غير واجب
عندنا خلافا للمعتزلة والفلاسفة لنا انا نري الكبير من البعد

صغيرا

صغيرا وما ذاك الا انا نري بعض اجزايه دون البعض مع استوايها
باسرها في كل الشرائط ولانا لما راينا الجسم الكبير فقد راينا
كل واحد من اجزايه ويستحيل ان نكون رائيه كل واحد من تلك
الاجزا منفردا وغير رائين الجزء الاخر واحتجوا بانه لو لم يجب ذلك لجاز
ان يكون بحضرتنا شموس وجبال ونحن لا نراها والجواب انه معارض
بجميع العاديات **مسـئـلة** اختلفوا في انه هل يعتبر في
السمع وصول الهوا الحامل للصوت الي الصماخ فعندنا انه غير واجب
خلافا للفلاسفة والنظام لنا لو كان كما قالوا لما سمعنا كلام
من خلف بيننا وبينه جدار صلب لان الهوا النافذ في مسام ذلك
الجدار لا يبقي على الشكل الاول الذي باعتباره كان حاملا للحروف
ولانه كان يجب ان لا ندرك جهات الصوت كما انا لما لمسنا الشي لاجل
وصوله الينا لا جرم لا ندرك بمجرد اللمس جهة وصوله **مسـئـلة**
ادراك الشم قد يكون لتكيف الهوا المتصل بالخيشوم بكيفية ذي
الرائحة وقد يكون لانفصال الاجزا اللطيفة منها ووصولها
الي خيشومنا كما في التبخيرات وقد يكون لتعلق القوة المدركة
بالرائحة وهي هناك وهذا اضعف الاحتمالات واما ادراك
الذوق فقد تقدم الكلام فيه فهذه اشارة مختصرة الي اقسام
الاعراض **فصل** في احكام الاعراض **مسـئـلة**
اتفق المتكلمون والفلاسفة على امتناع الانتقال عليها لان

الانتقال عبارة عن الحصول في حيز بعد الحصول في حيز اخر وذلك
انما يعقل في المتحيز والعرض المشهور انا لو قدرنا العرض خاليا
عن جميع الا ومناف الغير اللازمة فاما ان لا يحتاج حينئذ
الى المحل او يحتاج والاول باطل لانه حينئذ يكون غنيا بذاته
عن المحل والغني بذاته عن المحل يستحيل ان يعرض ما يحوجه
اليه لان ما بالذات لا يزول بالعرض وان احتاج فان احتاج الى محل
مبهم وهو محال لان ما ينتفي الوجود في الخارج موجود في الخارج
والمبهم من حيث هو كذلك غير موجود في الخارج او الى محل
معين فيلزم استحالة مفارقته عنه وهو المطلوب ولقايل ان يقول
لم لا يجوز ان لا يحتاج اليه قوله الغني بذاته عن المحل لا يعرض
له ما يحوجه اليه قلنا العرض عندنا ان لا يصدق عليه انه يجب
ان لا يكون في المحل حتى يكون ذلك منافيا لحصوله في المحل
بل يصدق عليه انه نظرا الى ذاته لا يجب ان يكون في المحل وهذا
لا ينافيه الحصول في المحل بسبب منفصل سلمنا انه يحتاج الى المحل
لكن لم لا يحتاج الى محل غير معين وما ذكرتموه منقوض باحتياج الجسم
المعين الى مكان غير معين ولان الواحد بالنوع معين فاحتياج
الواحد بالشخص الى المحل الواحد بالنوع لا يوجب تعين الشخص
الواحد بالمحل مسئلة اتفق المتكلمون على امتناع
قيام العرض بالعرض خلافا للفلاسفة وعمدتنا انه لابد من انها

بالاخرة

بالاخر الى الجوهر وحينئذ يكون الكل في حيز الجوهر تبعا له وهو
الاصل فالكل قائم به احتجوا بان السواد يشارك البياض في اللونية
ويخالفه في السوادية والبياضية وما به الاشتراك غير ما به الامتياز
فاللونية صفة مغايرة للسوادية قايمة بها وهما موجودان لانه لا واسطة بين
الوجود والعدم فاللونية عرض قائم بالسوادية وايضا فكون العرض
حالا في المحل ليس نفس العرض ولا نفس المحل لصحة ان نعقلهما مع
الذهول عن ذلك الحلول وليس ايضا امرا عدميا لانه نقيض اللاحلول
فهو صفة قايمة بذلك العرض ثم الكلام فيه كالكلام في الاول
فهاهنا اعراض لا نهاية لها تقوم كل واحد منها بالاخر والجواب
عنها مقدمات تقدم تقريرها مسئلة اتفقت الاشاعرة
على امتناع بقاء الاعراض لان البقاء صفة فلو بقي العرض لزم قيام
العرض بالعرض ولانه لو صح بقاء العرض لامتنع عدمه بعد البقاء
لا يجوز ان يكون واجبا والا لانقلب الشي من الامكان الذاتي
الى الامتناع الذاتي ولا يكون جائزا فله سبب وهو اما وجودي
واما عدمي اما الوجودي فاما الموجب كما قال انه يفنى بطريان الضد
وهو محال لان الطريان الضد على المحل مشروط بعدم الضد
الاول عنه فلو علل ذلك العدم به لزم الدور واما المختار
كما قال الله تعالى يعدمه وهو محال لان المعدم عند الاعدام
اما ان يكون قد صدر عنه اثر او لم يصدر فان صدر عنه امر

فتأثيره في تحصيل امر وجودي فهذا يكون ايجادًا لا اعدامًا وان لم يصدر
عنه امر فهو محال لان القادر لا بد له من اثر فاما العدمي فهو
ان ينتفي لانتفاء شرطه لكن شرط الجوهر وهو باق والكلام في كيفية
عدمه كالكلام في كيفية عدم العرض فثبت انه لو صح بقاؤه
لامتنع عدمه لكنه قد يعدم فيمتنع بقاؤه فنقول على الاول لا نسلم
ان البقاء عرض سلمناه لكن لم لا يجوز قيام مثل هذا العرض بالعرض
وعلى الثاني لم يجوز عدمه بعد بقائه في زمان معين وهذا لان
عندكم كان جائز الوجود في الزمان ثم انقلب ممتنعًا في الزمان الثاني
فلم لا يجوز ان يبقى ازمنة كثيرة ثم ينتهي الى زمان يصير فيه ممتنع
الوجود لعينه وحينئذ ينتفي لا لسبب سلمناه انه لا بد له من سبب
لكن لم لا يجوز ان ينتفي لانتفاء الشرط وهو ان يكون الاعراض الباقية
مشروطة باعراض لا تبقى فعند انقطاعها ينتفي الباقي ولا يبقى
في دفع هذا الاحتمال الا الاستقراء الذي لا يفيد الا الظن ثم احتجوا
على جواز بقائها بانها كانت ممكنة في الوجود في الزمان الاول
فيكون كذلك في الزمان الثاني اذ لو جاز ان ينقلب الممكن لذاته
في زمان ممتنعًا في زمان اخر جاز ان ينقلب الممتنع في زمان واجبا
في زمان اخر وعلى هذا يجوز ان يكون العالم قبل وجوده ممتنع الوجود
لعينه ثم انقلب واجبا لعينه وعلى هذا التقدير يلزم نفي الصانع
تعالى وتقدس مسئلة اتفقوا على ان العرض الواحد

لا يحل

لا يحل في محلين الا ابا هاشم فانه قال التأليف عرض واحد حال في محلين
ووافقنا على انه يستحيل قيامه باكثر من محلين وجمع من قدماء
الفلاسفة زعموا ان الاضافة عرض واحد قائم بمحلين كالجوار والقرب
لنا لو جاز في العقل ان يكون الحال في هذا المحل عين الحال
في ذلك لجاز ان يكون الحاصل في هذا المحل هو الحاصل في ذلك
فيكون الجسم الواحد حاصلا في المكانين ولانه وافق على امتناع
الحلول في الثلاثة فبطلانه بالفرق واحالة صعوبة التفكيك على الفاعل
المختار اولى من التزام هذا المحال وبالله التوفيق اما الاجسام فالنظر
في مقوماتها وعوارضها اما المتقومات ففيها مسائل مسئلة لا شك
في تركب الاجسام المركبة من الاجزاء اما البسيط المحسوس
فلا شك انه قابل للانقسام فالانقسام الممكن اما ان يكون
حاصلا بالفعل او لا يكون كذلك وعلى التقديرين فاما ان يكون
متناهيا او غير متناه فيخرج من هذا التقسيم اقسام اربعة
احدها ان الجسم مركب من اجزاء متناهية كل منها لا يقبل القسمة
اصلا وهو قول جمهور المتكلمين وثانيها انه مركب من اجزاء
غير متناهية بالفعل وهو قول النظام وثالثها انه غير مركب
لكنه قابل لانقسامات متناهية وهو قول مردود ورابعها
انه غير مركب لكنه لا ينتهي في التقسيم الى حد الا وبعد ذلك
يكون قابلا للتقسيم وهو قول جمهور الفلاسفة لنا وجوه الاول

واحدهم

القسمة

بالنقطة غيره

النقطة بالاتفاق امر وجودي ولان الخط يماس بها خطا اخر وما
به يماس الشي غيره لا يكون عدما محضا وهي غير منقسمه بالاتفاق
ولانها طرف الخط فلو كانت منقسمه لكان طرف الخط احد نصفيها
فلا يكون الطرف طرفا ولان موضع الملاقاة من الكرة الحقيقية المماسه
للسطح المستوي الحقيقي غير منقسم والا لكان المنطبق منهما
على المستوي مستويا فكانت الكرة مضلعة ثم هذه النقطة ان
كانت متحيزة ثبت الجوهر الفرد وان كانت عرضا فمحلها ان كان
منقسما لزم انقسامها بانقسام محلها وان لم يكن منقسما فهو
المطلوب الثاني الحركة لها وجود في الحاضر والا لم يكن
ماضيه ولا مستقبله لان الماضي هو الذي كان موجودا في زمان
حاضر والمستقبل هو الذي يتوقع صيرورته كذلك ويمتنع حضوره
لا يصير ماضيا ولا مستقبلا ثم ذلك الحاضر غير منقسم والا لكان
بعض اجزايه قبل البعض فعند حضور احد النصفين لا يكون الاخر
موجودا فلا يكون الموجود موجودا هذا خلف فاذن الجزء الحاضر
من الحركة غير منقسم وعند فنايه تحصل جزء اخر غير منقسم
فالحركة مركبه من امور كل واحد منها غير قابل للقسمة ثم نقول
القدر المقطوع من المسافه بكل واحد من تلك الاجزاء ان
كان منقسما فهو الجوهر الفرد الثالث لو تركب الجسم من اجزاء غير
متناهية لامتنع الوصول من اوله الى اخره بالحركة الا بعد الوصول

الى نصفه

الى نصفه ولامتنع الوصول الى نصفه الا بعد الوصول الى ربعه فاذا
كانت المفاصل غير متناهيه وجب ان لا يصل المتحرك الى اخر المسافه
الا في زمان غير متناه وفساده يدل على فساد الملزوم لا يقال هذا انما
يلزم على من يقول الاجزاء التي لا نهاية لها حاصله بالفعل ونحن لا نقول به بل الجسم
عندنا شي واحد قابل لانقسامات غير متناهيه لانا نقول القول بوحدة
الجسم قبل القسمه باطل لوجوه الاول ان وحدته ان كانت نفس الذات
او من لوازمها امتنع ارتفاعها الا عند عدم الذات وان كان من العوارض
الزايله فهو محال لان القايم بما يقبل الانقسام قابل للانقسام فالوحدة
في نفسها قابله للانقسام فان قامت بها وحدة اخرى لزم التسلسل
وان لم تقم بها وحدة اخرى كانت تلك الوحدة منقسمة بالفعل فالموصوف
بها كذلك فالجسم منقسم بالفعل وثانيها انا اذا جعلنا الماء الواحد
مايين فالماءان الحاصلان ان قلنا انهما كانا موجودين قبل ذلك فمن
المعلوم بالضرورة ان احدهما ما كان عين الثاني فكان مغايرا له
فالجزءان كانا موجودين بالفعل وان قلنا انهما ما كانا موجودين قبل
ذلك كان ذلك احداثا لهذين الماءين واعداما للماء الاول وهو
باطل بالبديهه وثالثها ان كل جزء يمكن فرضه في الجسم
فهو موصوف بخاصية غير حاصلة في الجزء الاخر لان منقطع
النصف موصوف بالمنصفيه ولا يتصف بها الا هو وهكذا مقطع
الثلث والربع واذا كان لكل واحد من المقاطع الممكنة خاصية

بالفعل وعندهم ان الاختصاص بالخواص المختلفة يوجب حصول الانقسام
بالفعل لزم حصول الانقسامات باسرها بالفعل احتجوا بامور احدها
ان كل متحيز نفرض فالوجه الذي منه يلاقي ما على يمينه غير الذي منه
يلاقي ما على يساره فيكون منقسما وثانيها انا اذا ركبنا سطحا من
اجزا لا تتجزى ثم نظرنا اليه راينا احد وجهيه دون الثاني والوجه
المرئي غير الوجه الذي ليس بمرئي فيكون منقسما وثالثها انا اذا ركبنا
خطا من ستة اجزا ووضعنا فوق طرفه الايمن جزوا وتحت طرفه الايسر
جزوا ثم تحركا الى ان يصل كل واحد منهما الى اخر المسافة فلا بد وان يمس
كل واحد منهما بالاخر ولا يمكن ذلك الا بعد ان يتحاذيا وموضع
التحاذي منفصل الثالث والرابع واذا وقع الجزو على ذلك الموضع فقد
ماس بكل واحد من نصفيه نصف كل واحد منهما فيلزم التجزيه
الجواب عن الكل ان ما ذكرتم يدل على تغاير
جهات الجزو وذلك لا يوجب القسمة في الذات فان مركز الدائرة يحاذي
كل اجزا الدائرة مع ان المركز نقطة غير منقسمة مسئلة
زعم ابن سينا ان الجسم مركب من الهيولى والصورة ومعناه ان التحيز
صفة حالة في الشي فالتحيز هو الصورة ومحله هو الهيولى واحتج
عليه بما على الجوهر الفرد بان الجسم في نفسه واحد وهو قابل
للانفصال والقابل للشي موجود مع المقبول لا محالة والاتصال لا
يبقى مع الانفصال فالقابل للانفصال شي مغاير للاتصال جوابه

لا يجوز ان يقال الانفصال هو التعدد والاتصال هو الوحدة فالجسم
اذا انفصل بعد اتصاله كان معناه انه صار متعددا بعد ان كان
واحدا فالطاري والزايل هو الوحدة والتعدد فهما عرضان والمورد
هو الجسم مسئلة زعم ضرار ان ماهية الجسم مركبة من لون
وطعم ورائحة وحرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة وهو باطل لان
المتحيزات متساوية في ماهية التحيز ومتباينة بالوانها وروائحها
وطعومها وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فالمتحيز ماهية مغايرة لهذه
الصفات النظر الثاني في العوارض مسئلة اختلف اهل
العالم في حدوث الاجسام والوجوه الممكنة فيه لا تزيد على اربعة
فاما ان تكون محدثة الذات والصفات او قديمة الذات والصفات
او قديمة الذات محدثة الصفات او بالعكس اما الاول فهو قول
الجمهور من المسلمين والنصارى واليهود والمجوس واما الثاني فهو
قول ارسطوطاليس وثاوفرسطس وثامسطيوس وبرقلس وانبذقلس
ومن المتاخرين ابي نصر الفارابي وابي علي بن سينا وعندهم ان السماوات
قديمة بذاتها وصفاتها المعينة لا الحركات والاوضاع فان كل
واحد منها حادث ومسبوق بالاخر لا الى اول واما العناصر
فالهيولى فيها قديمة بشخصها والجسمية قديمة بنوعها وسائر الصور
قديمة بجنسها اي كان قبل كل صورة صورة اخرى لا الى بداية
واما الثالث وهو قول الفلاسفة الذين كانوا قبل ارسطاطاليس

بالزمان كثاليس وانكسا غورس وفيثاغورس وسقراط وقول
جميع الثنوية كالمانوية والديصانية والمرقيونية والماهانية ثم
هاولا فريقان الفرقة الاولى زعموا ان تلك المادة جسم
ثم زعم ثاليس انه الماء لانه قابل لكل صورة وزعم انه اذا جمد صار ارضا
واذا لطف صار هوا ومن صفوة الهوا تكونت النار ومن الدخان
تكونت السماوات وقيل انه اخذه من التوراة لانه جا في السفر الاول
منها ان الله خلق جوهرا فنظر اليه نظر الهيبة فذابت اجزاوه فصارت ما
ثم ارتفع منه بخار كالدخان فخلق منه السماوات وظهر على وجه
الما زبد فخلق منه الارض ثم ارساها بالجبال وزعم انكسيمانس
انه الهوا وكون النار من لطافته والما والارض من كثافته وزعم
ابوليبطيقس انه النار وكون الاشيا عنها بالتكاثف
وقال اخرون وقال اخرون انه البخار وكون الهوا والنار عنه بالتلطيف والما والارض
بالتكثيف ومن انكسا غورس انه الخليط الذي لا نهاية له وهو
اجسام غير متناهية وفيه من كل نوع اجزا صغيرة مثلا فيه
اجزا على طبيعة الخبز واجزا على طبيعة اللحم فاذا اجتمع تلك الاجزا
شي كثير وصارت بحيث تحس ويرى ظن انه حدث وهذا القايل
بنا على هذا المذهب على انكار المزاج والاستحالة وقال بالكمون
والظهور وزعم بعض هاولا ان ذلك الخليط كان ساكنا
في الازل ثم ان الله تعالى حركه فكون هذا العالم وزعم بعض الحس

اذا ص

ثاوفرسطس

ان اصل العالم اجزا صغيرة كريه الشكل قابلة للقسمة الوهمية
دون القسمة الانفكاكية متحركة لذواتها حركات دايمة ثم
اتفق في تلك الاجزا ان تصادمت على وجه خاص يحصل من تصادمها
على ذلك الوجه هذا العالم على هذا الشكل فحدثت السماوات
والعناصر ثم حدث من الحركات السماوية امتزاجات هذه العناصر
ومنها هذه المركبات زعمت الثنوية ان اصل العالم الظلمة والنور
الفرقة الثانية الذين قالوا اصل العالم ليس بجسم وهم فريقان
الفرقة الاولى الحرنانية وهم الذين اثبتوا القدما الخمسة البارى
والنفس والهيولى والدهر والخلا فقالوا البارى تعالى تام الحكمة
والعلم لا يعرض له سهو ولا غفلة ويفيض عنه العقل كفيض النور
عن القرص وهو يعرف الاشيا معرفة تامة واما النفس فانه يفيض عنها
الحياة فيض النور عن القرص لكنها جاهلة لا تعلم الاشيا ما لم تمارسها
وكان البارى تعالى عالما بان النفس ستميل الى التعلق بالهيولى
وتعشقها وتطلب اللذة الجسمانية وتكره مفارقة الاجسام
وتنسى نفسها ولما كان من صفة البارى تعالى الحكمة التامة عمد
الى الهيولى بعد تعلق النفس بها فركبها ضروبا من التراكيب مثل
السماوات والعناصر وركب اجسام الحيوانات على الوجه الاكمل
والذي بقي فيها من الفساد فذلك لانه لا يمكن ازالته ثم انه تعالى
افاض على النفس عقلا وادراكا وصار ذلك سببا لتذكر

هبوط النفس

عالمها ونسيا لعلمها بانها ما دامت في العالم الهيولاني لم ينفك عن الالام
واذا عرفت النفس ذلك وعرفت ان لها في عالمها اللذات الخالية
عن الالم اشتاقت الى ذلك العالم وعجزت بعد المفارقة وبقيت
هناك ابد الاباد في نهاية البهجة والسعادة قالوا وبهذا الطريق زالت
الشبهات الدائرة بين القائلين بالقدم والحدوث فان اصحاب القدم قالوا لو
كان العالم محدثا فلم احدثه الله في هذا الوقت المعين وما احدثه قبل ذلك
ولا بعده وان كان خالق العالم حكيما فلم ملا الدنيا من الافات
واصحاب الحدوث قالوا لو كان العالم قديما لكان غنيا عن الفاعل
وهذا باطل قطعا كما نرى ان اثار الحكمة ظاهرة في العالم وتحير
الفريقان في ذلك واما على هذا الطريق فالاشكالان
زايلة لانا لما اعترفنا بالصانع الحكيم لا جرم قلنا بحدوث العالم فان
قيل ولم احدث في هذا الوقت قلنا لان النفس انما تعلقت بالهيولى
في ذلك الوقت وعلم الله تعالى ان ذلك التعلق سبب الفساد
الا انه بعد وقوع المحذور صرفه الى الوجه الاكمل بحسب
الامكان واما الشرور الباقية فانما بقيت لانه لا يمكن تجريد هذا
التركيب عنها وبقي ها هنا سوالان احدهما ان يقال لم تعلقت النفس
بالهيولى بعد ان لم تكن متعلقة به فان حدث ذلك التعلق لا عن
سبب فيجوز حدوث العالم بكليته لا عن سبب والثاني ان يقال
فهلا منع الباري تعالى النفس من التعلق بالهيولى اجابوا عن الاول

الباري

بان

بان هذا السوال غير مقبول من المتكلمين لانهم يقولون القادر المختار
قد يرجح احد مقدوريه على الاخر من غير مرجح فهلا جوزوا ذلك
في النفس وغير مقبول ايضا من الفلاسفة لانهم جوزوا في
السابق ان يكون علة معدة للاحق فهلا جوزوا ان يقال النفس
قديمة ولها تصورات متجددة غير متناهية ولم يزل كل سابق علة
للاحق حتى انتهى الى ذلك التصور الموجب لذلك التعلق واجابوا
عن السوال الثاني ان الباري تعالى لما علم ان الاصلح للنفس ان تصير
عالمة بمضار هذا التعلق حتى انها بنفسها تمتنع عن تلك المخالطة
وايضا فالنفس لمخالطتها الهيولى تكتسب من الفضائل العقلية ما لم
تكن موجودة لها فلهذين الغرضين لم تمتنع النفس من التعلق بالهيولى
الفرقة الثانية اصحاب فيثاغورس وهم الذين قالوا المبادي
هي الاعداد المتولدة عن الوحدات قالوا لان قوام المركبات بالبسائط
وهي امور كل واحد منها واحد في نفسه ثم تلك الامور اما ان يكون
لها ماهيات وراء كونها وحدات او لا يكون فان كان الاول
كانت مركبة لان هناك تلك الماهية مع تلك الوحدة وكلامنا
ليس في المركبات بل في مباديها وان كان الثاني كان مجرد
وحدات وهي لا بد وان تكون مستقلة بانفسها والا لكانت مفتقرة
الى الغير فيكون ذلك الغير اقدم منها وكلامنا في المبادي
المطلقة هذا خلف فاذن الوحدات امور قائمة بانفسها فان عرض

الموضع للوحدة صارت نقطة فان اجتمعت نقطتان حصل الخط
فان اجتمع خطان حصل السطح فان اجتمع سطحان حصل الجسم فظهر
ان مبدا الجسم الواحدات اما القسم الرابع وهو ان يقال العالم
قديم (الصفات) محدث الذات وذلك مما لا يقول به احد عاقل واما جالينوس
فانه كان متوقفا في ذلك لنا لو كانت الاجسام ازلية لكانت في
الازل اما متحركة او ساكنة والقسمان باطلان فالقول بازليتها
باطل بيان الحصر ان الجسم ان كان مستقرا في مكان واحد اكثر
من زمان واحد فهو الساكن وان لم يستقر كذلك كان متحركا
واما قلنا انه لا يجوز ان يكون متحركا لوجهين الاول ان ماهية
الحركة حصول امر بعد فاعني فماهيتها تقتضي المسبوقية
بالغير والازلية ماهيتها اللامسبوقية بالغير والجمع بينهما
متناقض الثاني وهو ان كل واحد من الحركات محدث فهو
مفتقر الى موجد وكل ما كل واحد منه مفتقر الى الموجد فكله
مفتقر الى الموجد فلكل الحركات موجد مختار وكل ما كان
فعلا لفاعل مختار فلا بد له من اول فلكل الحركات اول وهو
المطلوب وانما قلنا انها ليست ساكنة لوجهين الاول انها لو كانت
ساكنة لكانت اما ان يصح عليها الحركة او لا يصح والاول محال
لان صحة الحركة عليها يتوقف على صحة وجود الحركة في نفسها
وقد دللنا على ان وجود الحركة الازلية محال فثبت انه لا يصح

الاجسام خ

الحركة

الحركة عليها فذلك الامتناع ان كان لازما للماهية وجب ان لا
يزول البتة فوجب ان لا تصح الحركة على الاجسام فيما لا يزال هذا
خلف وان لم يكن من لوازم الماهية امكن زواله فتكون الحركة
عليها جايزة وقد ابطلناه الثاني ان السكون امر ثبوتي على ما دللنا
عليه فنقول لو كان ذلك السكون قديما لامتنع زواله لكنه يزول فليس
بقديم بيان الملازمة ان القديم ان كان واجبا لذاته امتنع
عدمه وان لم يكن واجبا لذاته افتقر الى مؤثر ولا بد من الانتها الى
الواجب لذاته قطعا للتسلسل على ما ساتي ان شا الله تعالى
وذلك الواجب اما ان يكون موجبا او مختارا لا جايز ان يكون
مختارا لان فعل المختار محدث لاستحالة ايجاد الموجود والقديم
ليس بمحدث فتعين ان يكون موجبا فان لم يتوقف تاثيره فيه
على شرط لزم وجوب ذلك المؤثر وجوب الاثر فان توقف على
شرط فذلك الشرط ان كان ممكنا عاد التقسيم في الحاجة
وان كان واجبا لزم من وجوب العلة والشرط امتناع زوال
ذلك القديم واما انه يمكن عدم السكون فهو مشاهد في الفلكيات
والعنصريات ولا جسم الا هذين عند الخصم ومن اراد تعميم
الدلالة فلا بد له من بيان تماثل الاجسام ولا يثبت فساد
كون الجسم متحركا او ساكنا في الازل ثبت ان الجسم يستحيل
ان يكون ازليا فان قيل الدعوى متناقضة لوجهين الاول ان كان

وجود العالم ليس له اول والا كان قبل ذلك محالا لذاته ثم انقلب
ممكنا لذاته لكن ذلك باطل لان الامكان للممكن ضروري فيكون
العالم قبل ذلك الوقت ممتنع الاتصاف لذاته بالامكان ثم صار واجبا
الاتصاف به لذاته واذا جوزتم ذلك فجوزوا انه كان ممتنع الاتصاف
بالوجود لذاته ثم صار واجب الاتصاف به لذاته ويلزم منه نفي الصانع
سبحانه وهو محال لانه لو جاز ان ينقلب الممتنع لذاته ممكنا لذاته لجاز
ذلك في شريك الاله والجمع بين الضدين وهو رفع الامان عن القضايا
العقلية واذا ثبت انه لا اول لوجود العالم كان القول بانه ممتنع
الوجود في الازل سابقا له فكان باطلا ثانيها انكم اما ان تفسروا المحدث
بانه الذي يكون مسبوقا بعدم نفسه او بانه الذي يكون مسبوقا بوجود
الله تعالى او بتفسير ثالث فان كان الاول فاما ان تريدوا به ان العدم
سابق عليه بالعلية او بالشرف او بالمكان والكل باطل بالاتفاق
او تريدوا بان العدم سابق عليه بالطبع وهو مسلم لان الممكن يستحق العدم
من ذاته والوجود من غيره وما بالذات اسبق مما بالغير او تريدوا به
السبق بالزمان وهذا يوجب قدم الزمان لانه اذا لم يكن لمفهوم ذلك
السبق اول وكان ذلك المفهوم يقتضي تحقق الزمان لزم ان لا يكون
للزمان اول ثم يلزم من قدم الزمان قدم الحركة والجسم على ما هو معلوم
فالقول على الوجه يوجب القول بالقدم واما ان فسرتم الحدوث
بكونه مسبوقا بوجود الله تعالى فان اردتم به السبق بالعلية او

لا امكان صح

هذا بالنقض [illegible]

٥٥

55

بالطبع او بالشرف فالكل مسلم والسبق بالمكان باطل بالاتفاق واما
بالزمان فانه يوجب قدم الزمان على ما تقدم وان اردتم بالحدوث معنى
ثالثا فاذكروه لنتكلم عليه تنزلنا عن هذا المقام لكن لا نسلم ان الجسم
لو كان قديما لكان اما ان يكون متحركا او ساكنا بيانه ان الحركة
عبارة عن الانتقال من مكان الى مكان والسكون هو الاستقرار في
المكان الواحد وهذان القسمان فرع الحصول في المكان وعندنا ليس
العالم في مكان فيستحيل وصفه بكونه متحركا ولا بكونه ساكنا
تحقيقه لو كان للعالم مكان لكان مكانه اما ان يكون معدوما او موجودا
والاول محال لان حصول الموجود في المعدوم محال وان كان موجودا
فاما ان يكون مشارا اليه بالحس او لا يكون فان كان مشارا اليه
بالحس كان اما متحيزا او حالا فيه او حصل فيه لكان مكان الجسم
جسما وكل جسم تصح عليه الحركة فاذن تصح الحركة على مكان الجسم
المتحرك فلذلك المكان مكان اخر فيفضي الى وجود اجسام لا نهاية لها
وذلك محال وبتقدير تسليمه فالمقصود حاصل لان كلها اجسام فهي
قابلة للحركة وكل متحرك فانما يتحرك من مكان الى مكان فاذن
لكل الاجسام مكان وذلك المكان لا يكون جسما لان الخارج
عن الاجسام لا يكون جسما وان لم يكن مشارا اليه استحال ان
يكون مكانا للجسم لان مكان الجسم هو الذي يصح ان يتحرك منه
واليه وذلك لا محالة مشار اليه سلمنا الحصر لكن لم لا يجوز

ولو كان متحيزا [illegible]

ما

ان يقال انها كانت متحركة قوله الحركة تقتضي المسبوقية والازلية
تنافيها قلنا الازلية تنافي وجود حركة قبل حركة لا الى اول
اما الوجه الثاني وهو ان المجموع بفعل فاعل مختار وله اول قلنا لا
نسلم انه بفعل فاعل مختار بيانه ان الموجب قد تخلف عنه الاثر
اما لفوات شرط او حصول مانع فلم لا يجوز ان يقال المؤثر في وجود
هذه الحوادث موجب بالذات الا ان كل حادث يتقدمه شرط
لان يصدر عن العلة الموجبة حادث اخر بعده سلمنا انه بفعل المختار
محدث وذلك لان وجود الحادث وصحة تاثير المؤثر فيه ممكن ابدا
والا فقد كان ممتنعا لذاته ثم انقلب ممكنا وذلك محال واذا كان
كل واحد منهما ازلا كان تاثير القادر في وجود الاثر جائزا ازلا
سلمنا ان الاجسام ما دامت متحركة فلم لا يجوز كونها ساكنة قوله
امتناع الحركة اما ان يكون لازما للماهية او لا يكون قلنا الامتناع
عدم فلا يعلل سلمنا كونه معللا لكنه وارد عليكم ايضا فان العالم
يمتنع ان يكون ازليا فهذا الامتناع ان كان لازما للماهية وجب
ان يبقى ممتنعا ابدا وان لم يكن لازما كان هذا امرا فاجاز كون
العالم ازليا وذلك يبطل قولكم اما الوجه الثاني فنقول لا نسلم
كون السكون وصفا ثبوتيا سلمناه ~~لكن لا نسلم كون السكون وصفا~~
~~ثبوتيا سلمناه لكن لا نسلم افتقاره الى المؤثر لان علة الحاجة عندكم~~
~~الحدوث فلا يمكنكم بيان افتقار هذا السكون الى المؤثر الا اذا اثبتم~~

سلمناه

~~حدوثه وانتم لم تثبتوا حدوثه على هذه المقدمة فيصير دورا~~ سلمناه لكن
لا نسلم افتقاره الى المؤثر لان علة الحاجة عندكم الحدوث فلا يمكنكم
بيان افتقار هذا السكون الى المؤثر الا اذا اثبتم حدوثه على هذه المقدمة
فيصير دورا سلمناه لكن لا نسلم ان القديم لا يعدم فان الله تعالى
كان قادرا من الازل الى الابد على ايجاد العالم بعد ان وجد ما
بقيت تلك القادرية لان ايجاد الموجود محال فقد عدم ذلك تعلق
القديم لا يقال بانه تعالى قادر على ايجاده بواسطة ان يعدمه ثم
يعيده مرة اخرى لانا نقول كلامنا في ذلك التعلق المخصوص اعني
تعلق قدرته بايجاد العالم ابدا وهذا الذي ذكرتم تعلق اخر
وايضا ننتقض بان الله تعالى كان عالما في الازل بان العالم معدوم
فاذا اوجده فقد زال ذلك العلم القديم الجواب ـــــ عن الاول
انه لا بداية لامكان حدوث العالم لكن لا يلزم صحة كون العالم ازليا
كما انا اذا اخذنا هذا الحادث بشرط كونه مسبوقا بالعدم سبقا
زمانيا فانه لا اول لصحة وجوده مع هذا الشرط ولا ينتهي في طرف
التقدم الى حيث لو وجد قبله بلحظة لصار ازليا وذلك محال ثم
انه مع انه لا بداية لهذه الصحة لم يلزم صحة كونه ازليا وكما ان الازلية
وسبق العدم بالزمان لا يجتمعان فكذا هاهنا وعن الثاني
ان تقدم عدم العالم على وجوده وتقدم وجود الله تعالى على العالم
عندنا كتقدم بعض اجزاء الزمان على البعض عندكم وكما ان ذلك

التقدم ليس بزمان والا لزم التسلسل فكذا هاهنا وعن الثاني
اذا فرضنا جسمين متماسين فنعني بالسكون بقاؤهما على ذلك الوجه
وبالحركة ان لا يبقيا كذلك المماسة بل يصير مماسا لشيء اخر وعلى هذا
التفسير لا حاجة الى بيان ماهية المكان لا يقال لم لا يجوز ان يقال
العالم كان في الازل جسما واحدا والحركة والسكون بالتفسير
الذي ذكرتموه لا يعرض الا عند حصول الجسمين لانا نقول بينا
ان الواحد يستحيل ان ينقسم فلما صار العالم منقسما الان علمنا انه
لم يكن واحدا قوله الازلي نوع الحركة لا شخصها قلنا هذا باطل
لان الحركة ماهيتها بحسب نوعها مركبة من امر ينقضي ومن امر
يحصل فالان ماهيتها متعلقة بالمسبوقية بالغير وماهية الازلية
منافية لهذا المعنى فالجمع بينهما محال قوله لم لا يجوز ان يكون المؤثر في
الحادث موجبا لا مختارا ويكون كل سابق شرطا لحصول اللاحق عن
ذلك الموجب قلنا سنتكلم الدلالة على فساده في باب اثبات القادر ان شاء الله تعالى
قوله لم لا يجوز ان يكون القديم فعلا لفاعل مختار قلنا قد تقدم
ابطاله قوله لم لا يجوز ان يكون كما قلنا لما تقدم قوله
على الوجه الاول الامتناع عدم فلا يعلل قلنا مماسة الجسم لجسم
او مباينته لجسم اخر وصف وجودي لانه نقيض اللامماسة التي
هي وصف عدمي قوله لم جزمتم هاهنا في صحة العالم قلنا العالم المعدوم
معدوم محض فلا يصح الحكم عليه بالصفات الثبوتية اما هاهنا

السكون

57 ٥٧

وتصف

السكون شيء ثبوتي فيصح التقسيم الذي ذكرناه قوله علة الحاجة الى الحدوث
قلنا بل هي الامكان وقد تقدم بيانه قوله تعلق قادرية الله تعالى
بايجاد العالم وتعلق علمه بان العالم سيوجد قديم وقد عدم بعد وجود
العالم قلنا الموجود هو القدرة والعلم وهما باقيان ازلا وابدا اما
الفلاسفة فقد قالوا كل محدث فلا بد له من علل اربعة الفاعل
والمادة والصورة والغاية وقالوا نحن نبين من هذه الجهات امتناع حدوث
العالم اما بالنظر الى الفاعل فلان العالم لو كان محدثا لكان
له مؤثر قديم فتخصيص احداثه بالوقت المعين الذي احدثه فيه اما ان
يكون لمرجح او لا لمرجح والاول باطل لان النفي المحض لا يعقل فيه
الامتياز والثاني باطل لما سبق ان ترجيح احد طرفي الممكن
على الاخر من غير مرجح باطل واما بالنظر الى المادة فلان كل محدث
فقد كان قبل حدوثه ممكنا والامكان وصف ثبوتي فيستدعي
موصوفا ثابتا وذلك هو المادة ثم هي ان كانت حادثة افتقرت الى
مادة اخرى ولزم التسلسل والا لزم قدم المادة واما بالنظر الى
الصورة فلان الزمان لا يقبل العدم الزماني لان كل محدث فعدمه
سابق على وجوده ومفهوم ذلك السبق امر مغاير للعدم لان العدم
قد يكون قبل وبعد والقبل لا يكون بعدا فتلك القبلية صفة ثبوتية
فقبلها ولما كانت حادثة احتمل الكلام فيه كما في الاول فقبل
كل حادث حادث لا الى اول واما بالنظر الى الغاية فهو ان

الممكن

موجد العالم ان كان مختارا فلا بد له من غاية في الايجاد فكان مستكملا
بذلك الايجاد فكان ناقصا لذاته وان لم يكن مختارا كان موجبا
لذاته فيلزم من قدمه قدم الاثر والجواب عن الاول انما ذكرتم
منقوض باختصاص الكوكب بالموضع المعين من الفلك مع كونه
بسيطا واختصاص احد جانبي المتمم بالثخن المخصوص والجانب الاخر
بالرقة ثم الجواب ان المقتضي لذلك الاختصاص تعلق اراده الله تعالى
باحداثه في ذلك الوقت وذلك التعلق عندنا واجب فيستغني عن المرجح
لا يقال تخصيص الاحداث بالوقت المعين يستدعي امتياز ذلك الوقت
عن سائر الاوقات وهذا يقتضي كون الاوقات موجودة قبل ذلك الحادث
لانا نقول كما انه يجوز امتياز وقت عن وقت وان لم يكن للوقت
وقت اخر فلم لا يجوز امتياز العدم عن الوجود من غير وجود الوقت
وعن الثاني ان الامكان ليس وصفا وجوديا على ما مر وايضا فالمادة
ممكنة فيلزم ان يتقدم امكانها بمادة اخرى وهو محال فان قلت المادة
قديمة فامكانها قايم بها اما امكان الحادث لا يمكن قيامه
به لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم قلت لو قام امكان المادة بها
لكان وجود المادة شرطا في امكانها لان وجود المحل شرط في
وجود الحال فلو كان امكان المادة قايما بها لكان امكانها
مشروطا بوجودها لكن وجودها عرضي مفارق والموقوف
على العرضي المفارق مفارق فالامكان عرضي مفارق هذا خلف

وعن الثالث

وعن الثالث انك لما قلت كل محدث فعدمه سابق على وجوده فقد
اعترفت بكون العدم موصوفا بالسابقية ووصف العدم لا يجوز
ان يكون موجودا لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم فثبت ان السابقية
ليست صفة ثبوتية فبطل كلامكم وبالله التوفيق وعن الرابع
انا سنبين انه تعالى فاعل مختار ان شاء الله مسألة
الاجسام باسرها متماثلة خلافا للنظام واحتج اصحابنا بثلثة اوجه
احدها ان الاجسام بتقدير استوائها في الاعراض تلتبس بعضها
بالبعض ولولا تماثلها لما كان كذلك والاعتراض ان هذه الدلالة انما
تصح في حق من تصفح جميع الاجسام وشاهد الباري كل واحد منها
بحال ما عداها فاما قبل ذلك فليس الا الاخذ بالظن وثانيها انها باسرها
متساوية في قبول جميع الاعراض فتكون متساوية في الماهية والاعتراض
انه لم يصح عندنا ان جرم النار قابل للكثافة الارضية وان جرم الفلك
قابل للصفات المزاجية وقصة ابرهيم عليه السلم جزئية فلا تدل على الحكم
الكلي وايضا فلم لا يجوز ان يقال ان الله تعالى خلق في بدن ابرهيم عليه السلم
كيفية عندها لا يستلذ مماسة النار كما في النعامة وغيرها ثم بتقدير
تسليم استواء الكل في قبول الاعراض فلا يلزم استواؤها في تمام
الماهية لان الاشتراك في اللوازم لا يدل على الاشتراك في الملزومات
وثالثها ان الجسم لا معنى له الا الحاصل في الحيز والاجسام باسرها
متساوية فيه فتكون متساوية في الماهية والاعراض ان الحصول

في الجسم ليس ذاتيا بل حكما من احكامه وقد ذكرنا ان التساوي في اللوازم
لا يدل على التساوي في الملزومات مسئلة الاجسام باقية
خلافا للنظام لنا انه يصح وجودها في الزمان الاول فيصح في الثاني لامتناع
الانقلاب من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي وهو منقوض على قول
اصحابنا بالاعراض ولا يمكن الاعتماد فيه على الحس لما عرفت ان تعاقب الامثال
يظنها الحس واحدا مستمرا ولانه منقوض بالاكوان وعلى قول اصحابنا
بالاعراض وما يقال انا نعلم بالضرورة ان الذي شاهدناه بالامس هو هو بناء على
نفي نفسي الناطقة ولان هوية الحيوان المعين ليست عبارة عن الجسم فقط بل لا
بد فيه من اعراض مخصوصة وهي غير باقية واذا كان احد اجزاء الشيء باقيا
كانت الهوية غير باقية مسئلة التداخل محال في الاجسام
خلافا للنظام لانها متماثلة فلو تداخل لارتفع الامتياز بالذاتيات واللوازم
والعوارض فيفضي الى اتحاد الاثنين مسئلة الاجسام
يجوز خلوها عن الالوان والطعوم والروائح خلافا لاصحابنا لنا ان الهواء لا لون له
ولا طعم له احتجوا بقياس اللون على الكون وبقياس ما قبل الاتصاف
على ما بعده والاول خال عن الجامع واما الثاني فهو عندنا يجوز خلوه عنها
بعد الاتصاف بها واما الباقي فهو لا ينفك عن المحل الا بضده بدلا عنه
فان صح هذا ظهر الفرق والا منعنا الحكم في الاصل مسئلة
الاجسام مرئية خلافا للفلاسفة لنا انا نرى الطويل العريض والطول لا
يجوز ان يكون عرضا لانه ثبت كون الجسم مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى

فلو كان

فلو كان الطول عرضا لكان محله الجزء الواحد لاستحالة قيام العرض الواحد
باكثر من محل واحد فالجزء الموصوف بالطول يكون اكثر مقدارا مما
ليس موصوفا به فيكون الطويل قابلا للقسمة وهو محال وان كان
الطويل نفس الجوهر فالطويل مرئي فالجوهر مرئي والاعتراض انا نساعد
على اثبات الجوهر الفرد ولكن لا نسلم ان الطويل نفس الجوهر ولولاه
لكان الجوهر الفرد طويلا فيعود الانقسام بل هو عبارة عن تاليف
الجواهر في سمت مخصوص والتاليف عرض فلم لا يجوز ان يكون المرئي هو
التاليف واجيب عنه انا نرى الطويل حاصلا في الحيز وذلك لا يعقل
في العرض فعلمنا ان المرئي هو الجوهر ويشبه ان يكون ذلك تخيلا فما
غير الاول مسئلة الخلاء جائز عندنا وعند جمهور قدماء
الفلاسفة خلافا لارسطو واتباعه والمراد من الخلاء كون الجسمين
بحيث لا يكون بينهما ما يماسهما لنا انا اذا رفعنا صفحة ملساء
عن مثلها ارتفع جميع جوانبها دفعة واحدة والا وقع التفكك فيها
فيقع في اول زمان الارتفاع خلو وسطها لان حصول الهواء هناك لا يكون
الا بعد مروره بالطرف فحال كونه في الطرف لم يكن في الوسط
فيكون خاليا قبل ذلك ولان الجسم اذا انتقل الى مكان المنتقل
اليه ان كان خاليا قبل ذلك فقد حصل الغرض وان كان مملوءا فالذي فيه
ان لم ينتقل عنه لزم التداخل وان انتقل عنه فاما ان ينتقل الى مكان الجسم
المنتقل اليه ويلزم منه الدور لانه يتوقف حركة كل واحد منهما على مكانه

عن مكانه

على حركة الاخر الواقي لمكان اخر والكلام فيه كما في الاول فيلزم ان
البقة اذا تحركت ان يتدافع جميع كرة العالم وهو باطل قطعا احتجوا
بان الخلا يحتمل التقدير فيكون مقدارا جوابه لا نسلم انه يحتمل التقدير على
التحقيق بل على سبيل التقدير كما انا نقول لو كان نصف قطر العالم
ضعف ما هو الان لكان ذلك المحيط وانما خارج العالم الذي هاهنا فيه
الحركة في الملا الذي يشبه رقته الى رقة الما نسبة زمان الحركة
في الخلا الى زمانها في الما لا ينبغي لا في زمان اذا لم يكن استحقاقها الزمان
لانها ناقل العايق لكن ذلك معلوم الفساد مسـئـلة الاجسام
متناهية خلافا للهندسيين لنا انا اذا فرضنا خطا غير متناهي وفرضنا خطا
اخر متناهيا موازيا فاذا مال المتناهي من الموازاة الى المسامتة فلا بد من نقطة
هي اول نقط المسامتة لكن ذلك محال اذ لا نقطة الا وفوقها نقطة اخرى
فتكون المسامتة مع الفوقانية قبل المسامتة مع التحتانية فاذن فرض
خط غير متناه يفضي الى المحال فيكون محالا احتج الخصم بان الاجسام لو كانت متناهية
لكان الخارج عنها باسرها اما ان يتميز فيه جانب عن جانب واما ان لا يتميز
فان تميز لم يكن ذلك عدما محضا لان النفي المحض لا خصوصية فيه ولا يتحقق
فيه الامتياز بل لا بد ان يكون ذلك امرا وجوديا ولا شك انه يكون
مشارا اليه فيكون مقدارا ويكون جسما فالخارج عن كل الاجسام
جسم هذا خلف وان لم يتميز فيه جانب عن جانب فهذا محال بديهة العقل
لان العقل الصريح يشهد بان الطرف الذي يلي القطب الشمالي مثلا غير الطرف

الحصول في ما فوقه ذلك معلوم في البديهيات والجواب اما المتكلمون
فقد سلموا احيازا متميزة خارج هذا العالم غير متناهية وزعموا انها
امور تقديرية غير موجودة وهذا ضعيف لان المقدر هو الذي لا وجود
له الا في الذهن والذي لا وجود له الا في الذهن ان لم يكن مطابقا للخارج
كان ذلك وهما كاذبا وان كان مطابقا لزم منه وجود الاحياز
في نفس الامر وحينئذ يعود الالزام فاما الحكما فانهم اصروا على ان خارج
العالم لا يتميز فيه جانب عن جانب وان الحاكم بهذا التمييز هو الوهم لا
العقل وحكم الوهم غير مقبول مسـئـلة العالم يجب ان لا
يكون ابدا خلافا للفلاسفة والكرامية لنا انه لما لم يكن ازليا وجب
ان لا يكون ابديا لانه لما لا يكون ازليا كانت ماهيته قابلة للعدم وذلك
القبول من لوازم تلك الماهية فتكون الماهية قابلة للعدم ابدا اما الفلاسفة
فقد احتجوا بامور احدها ان المؤثر في العالم موجب بالذات فيلزم من دوامه
دوام العالم وثانيها انه لو عدم الزمان لكان عدمه بعد وجوده بعدية
بالزمان فيكون الزمان موجودا حال ما فرض معدوما هذا خلف وثالثها
ان كل ما يقبل العدم فامكان عدمه حاصل قبل عدمه وذلك الامكان
لا بد له من محل لا بد من شي محكوم عليه بانه ممكن الاتصاف بذلك العدم وليس
هو وجود ذلك الشي لان الذي يمكن اتصافه بالشي لا بد وان يكون باقيا
مع ذلك الشي ووجود الشي لا يتقرر مع عدمه فاذن لا بد من شي اخر يقوم به
امكان عدمه وذلك هو الهيولى فان كلما صح عليه العدم فله هيولى فلو

للمهندسين

للاول صح

للحصول صح

60

مع العدم على الهيولى لانتقل الى هيولى اخرى لا الى نهاية وهو محال فاذن
الهيولى لا تقبل العدم ثم قد ثبت ان الهيولى لا تخلو عن الصورة الجسمية
فاذن عدم الجسم محال واحتج المثبتون على وجوب امتناع العالم بان
عدم العالم بعد وجوده اما ان يكون باعدام معدم او بطريان ضد او بانتفا
شرط والثلاثة باطلة فالقول بعدم العالم بعد وجوده محال اما قلنا انه لا يجوز
ان يعدم بالاعدام لان الاعدام ان كان امرا وجوديا لم يكن ذلك الموجود
عين عدم العالم والا لكان الوجود عين العدم بل غايته ان يقتضي
عدم الجوهر فيكون ذلك اعداما وليس هذا هو هذا القسم بل هو القسم (بالعدم)
الثاني وان لم يكن وجوديا كان عدميا محضا فيمتنع استناده الى
المؤثر لانه لا فرق في العقل بين ان يقال لم يفعل البته وبين ان يقال يفعل
العدم والا يكون احد العدمين مخالفا للثاني فيكون لكل واحد من
العدمين تعين وثبوت فيكون العدم ثبوتيا هذا خلف وانما قلنا انه لا يجوز (نفي)
ان يعدم بحدوث الضد لوجهين الاول وهو ان حدوث الضد يتوقف على
انتفا الضد الاخر فلو كان انتفا الضد الاخر معللا بحدوث هذا
الضد لزم الدور وهو محال الثاني وهو ان التنافي حاصل من الجانبين
فليس انتفا احدهما بالاخر اولى من العكس فاما ان ينتفي كل واحد منهما
بالاخر وهو محال لان المؤثر في عدم كل واحد منهما وجود الاخر
والمؤثر حاصل مع الاثر فلو حصل العدمان معا لحصل الوجودان معا
فيكونان موجودين معدومين دفعة واحدة وهو محال او لا ينتفي

واحد

61

(في الهامش: ولان الحادث حال حدوثه متعلق بالسبب والباقي)

واحد منهما بالاخر فيلزم اجتماع الضدين لا يقال الحادث اقوى من الباقي
لان الحادث حال حدوثه لو عدم لزم اجتماع الوجود والعدم بخلاف
الباقي ولانه يجوز ان يكون عدد الحادث اكثر فيكون اقوى لانا نجيب
عن الاول بانا بينا ان الباقي حال بقائه متعلق بالسبب وعن الثاني انا
لا نقول الحادث يوجد ويعدم مقابل نقول الباقي يمنع الحادث من الدخول
في الوجود وعن الثالث انه مبني على جواز اجتماع المثلين وهو محال
وانما قلنا انه لا يجوز ان يكون لقطع الشرط لان ذلك لا يكون الا العرض
فيكون الجوهر محتاجا الى العرض وكان العرض محتاجا الى الجوهر
فيلزم الدور وهو محال والجواب عن الثلاثة الاول ما تقدم في مسئلة
الحدوث وعن الرابع ان نقول لم لا يجوز ان يعدم باعدام الفاعل قوله
الاعدام اما ان يكون امرا وجوديا او لا يكون قلنا هذا يقتضي ان لا يعدم
الشيء البتة لانه يقال اذا عدم الشيء فهل تجدد امرا ولم يتجدد فان لم يتجدد
امر فهو لم يعدم وان تجدد فالمتجدد عدم او وجود لا جائز ان يكون
عدما لانه لا فرق بين ان يقال لم يتجدد وبين ان يقال تجدد العدم والا فاحد
العدمين يخالف الاخر وهو محال وان كان وجودا كان ذلك حدوثا
لوجود اخر لا عدما للموجود الاول سلمنا فساد هذا القسم فلم لا يجوز ان يعني
بحدوث الضد قوله في الوجه الاول حدوث الحادث يتوقف على عدم
الباقي قلنا لا نسلم فان عندنا عدم الباقي معلول الحادث والعلة وان
امتنع انفكاكها عن المعلول لكن لا حاجة لها [illegible] في وجه

الثاني المضاده مشتركه من الجانبين قلنا فلم لا يجوز ان يكون الحادث نوعي
لحدوثه وان كنا لا نعرف ماهيته كون الحدوث سببا للعوه سلمنا فساد
هذا القسم لكن لم لا يجوز ان يعدم الجسم لانتفاء الشرط وبيانه ان العرض
لا يبقى والجوهر ممتنع الخلو عنه فاذا لم يخلق الله تعالى العرض افنا الجوهر
قوله يلزم الدور قلنا لم لا يجوز ان يقال الجوهر والعرض متلازمان وانه يكتفي
باحدهما حاجة الى الاخر كما في المضافين ومعلول العلة الواحده فاذا لم يوجد
احد المتلازمين وجب عدم الاخر وبالله التوفيق تقسيم
الاجسام اما بسيط وهو الذي كل من اجزايه كله في تمام الماهيه والمركب
وهو الذي لا يكون كذلك اما البسيط فاما فلكي واما عنصري اما الاجسام
الفلكيه فقد زعمت الفلاسفه انها لا ثقيله ولا خفيفه ولا حاره ولا بارده
ولا رطبه ولا يابسه ولا يصح عليها الخرق والالتيام واللون والفساد
واحتجوا بان الجهه مقصد المتحرك ومتعلق الاشاره فيكون موجوده
لان النفي المحض لا تميز فيه وهي غير منقسمه والا لكان المتحرك اذا وصل
الى احد نصفيها وبقي متحركا فاما ان يقال انه الان متحرك عن الجهه
فتكون الجهه ذلك الحد لا ما وراه او اليها فحينيذ لا يكون ذلك الحد من
الجهه بل الجهه ما وراه فثبت ان الجهه حد غير منقسم ثم بينوا انه لا بد من محدد
كري تحدد الفوق والتحت بمحيطه ومركزه قالوا وهذا المحدد
غير قابل للحركه المستقيمه والا لكانت الجهتان اعني ما عنه وما اليه
حاصلتان له لا به والا لم يكن قابلا للحركه المستقيمه لزم ان لا يكون

ثقيلا

ثقيلا ولا خفيفا لان الثقيل هو الذي يتحرك الى الوسط والخفيف هو
الذي يتصعد عنه وذلك حركه مستقيمه ولم يقبل الخرق والالتيام لان
ذلك بحركه مستقيمه واذا لم يقبل الخرق كان بسيطا لان كل مركب
قابل للانحلال وكل بسيط فكل جزء يفرض فيه يمكن ان يحصل على
الوضع الذي يحصل عليه الجزء الاخر وكل ما كان كذلك كان قابلا للحركه
وكل ما كان كذلك فيه ميل متحرك وكل ما كان كذلك فهو متحرك
بالاستداره وكل متحرك بالاستداره فحركته ليست طبيعيه والا
لتحرك بالطبع الى ما عنه تحرك بالطبع فتكون الطبيعه الواحده طالبه
للشي الواحد وهاربه عنه وهو محال ولا قسريه لان القسر ما يكون
على خلاف الطبع وهنا لا طبع فلا قسر فثبت ان الحركه اراديه
فالسما حيوان متحرك بالاراده والجواب عن هذه الكلمات مستقصى
في كتبنا الكلاميه والحكميه واما العناصر فزعموا ان الارض
محفوفه بالما والما بالهوا والهوا بالنار وانها كرات منطبق بعضها على البعض
الا الما وزعموا ان الحركه مسخنه فالجرم الملاصق للفلك يجب ان يكون
في غايه السخونه واللطافه وهو النار والذي يكون في غايه البعد
يجب ان يكون في نهايه البروده والكثافه وهو الارض والذي يلاصق
النار وهو الهوا يكون تاليا لها في اللطافه والذي يلاصق الارض
يتلوها في الكثافه فهذا هو الترتيب المحكم في ترتيب العناصر
الا ان هذا الكلام ينبغي ان يكون الارض ابرد من الما وهو على

خلاف قولهم وان يكون النار في غاية الرطوبة لان الرطوبة عندهم
مفسرة بسهولة قبول الاشكال لا بسهولة الالتصاق بالغير والا لم
يكن الهوا رطبا ثم زعموا ان هذه الاربعة قابلة للكون والفساد لان
النار عند انطفائها تنقلب هوا والهوا اذا برد صار ما وكذلك تجتمع قطرات
الما على طرف الكوز المبرد بالجمد والما ينقلب ارضا كما يفعله اصحاب
الاكسير واما المركبات فزعموا ان هذه العناصر اذا اختلطت انكسرت
سورة كيفية كل واحد منها بسورة كيفية الاخر فتحصل كيفية
متوسطة هي المزاج والمتكلمون قالوا العلة مقارنة للمعلول فاذا
كان الكاسر لسورة كل واحد منهما سورة الاخر فان حصل الانكساران
دفعة واحدة لزم حصول الكاسرين في ذلك الزمان فيكون كل واحد من
تلك الكيفيتين في ذلك الان منكسرا وغير منكسر هذا خلف واذا لم
يوجدا معا فهو محال لان المغلوب لا يبقى غالبا لا يقال الكاسر هو الصورة
المقومة وهي باقية من غير انكسار والمنكسر هو الكيفية وهي قابلة
للاشد والاضعف لانا نقول الصورة انما تكسر بواسطة الكيفية الفائضة
فيعود المحذور فهذا تمام القول في الجواهر الجسمانيات اما الجواهر
الروحانية فهي التي لا تكون متحيزة ولا حالة في المتحيز وقد عرفت الفلاسفة
يقولون بها وعرفت اقسامها فنقول اما الهيولى فقد سبق الكلام عليها
واما الارواح البشرية فسياتي القول فيها ان شا الله تعالى واما النفوس
السماوية والعقول فهي الملايكة وقد تكلمنا على ادلتهم في اثباتها

الطبيعية

على ما سياتي واما الجن والشياطين قال المتكلمون انها اجسام لطيفة
قادرة على التشكل باشكال مختلفة والفلاسفة واوايل المعتزلة انكروها
قالوا لانها ان كانت لطيفة بمنزلة الهوا وجب ان لا تكون قوية على شي
من الافعال وان يفسد تركيبها بادنى سبب وان كانت كثيفة وجب
ان نشاهدها والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال ولا نراها والجواب
لم لا يجوز ان تكون لطيفة بمعنى عدم اللون لا بمعنى رقة القوام سلمنا انها
كثيفة لكن بينا ان ابصار الكثيف عند الحضور غير واجب اما الفلاسفة
فقد زعموا انها لا متحيزة ولا قايمة بالمتحيز ثم اختلفوا فالاكثرون قالوا
انها ماهيات مخالفة بالنوع للارواح البشرية ومنهم من قال التي فارقت
ابدانها ان كانت شريرة كانت شديدة الانجذاب الى ما يشاكلها
من النفوس البشرية فتتعلق ضربا من التعلق بابدانها وتعاونها على افعال
الشر فذاك هو الشيطان وان كانت خيرة كان بالعكس والله اعلم
الحقايق لامور خاصة في احكام الموجودات والنظر من وجهين الاول
في الوحدة والكثرة مسألة كل موجودين فلا بد وان
يتباينا بتعينهما ثم المتكلمون انكروا كون التعين امرا ثبوتيا واحتجوا
بامور احدها انه لو كان التعين امرا ثبوتيا لكان مساويا لساير
التعينات في الماهية المسماة بالتعين ويمتاز كل واحد منها عن
صاحبه بخصوصية فيلزم ان يكون للتعين تعين اخر الى غير النهاية
الثاني انه لو كان التعين امرا ثبوتيا لاستحال انضمامه الى الماهية

اعني الشياطين
الارواح البرية
الامر

الا بعد وجود الماهية لكن الماهية لا توجد الا بعد التعين فان كان هذا
التعين هو الاول لزم الدور وان كان غيره كان الشي الواحد متعينا
مرتين وهو محال الثالث وهو ان التعين اذا كان امرا مغايرا للماهية
استحال ان يكون الوجود القائم بالاخر لاستحالة قيام الصفة الواحدة
بمحلين بل يكون وجود كل واحد منهما غير وجود الاخر فيكون الشي الواحد
ليس بواحد بل ننقل الكلام فيها كما في الاول فالشي الواحد ليس
بواحد بل امور غير متناهية واحتج القائلون بكون التعين امرا
ثبوتيا زائدا بان هذا الانسان يشارك الانسان الاخر في كونه انسانا ويخالفه
في هويته المخصوصة مغاير للانسانية وتلك الهوية صفة ثبوتية لان هذا
الانسان موجود والمفهوم من هذا جزء والمفهوم من هذا الانسان وجزء
الموجود موجود فالمفهوم من هذا موجود مسئلة الغيران
اما ان يكونا مثلين او مختلفين والمختلفان اما ان يكونا متضادين وهما
الوصفان الوجوديان اللذان يمتنع اجتماعهما لذاتيهما كالسواد والبياض
والحركة واختلف المتكلمون في الغيرين فالمعتزلة قالوا هما الشيئان
واصحابنا قالوا هما اللذان يمكن ان يفارق احدهما الاخر اما مكانا وزمانا
او وجودا وعدما والخلاف لفظي محض اما المثلان فحدوها بانهما اللذان
يشتركان في الصفات الذاتية او انهما اللذان يقوم كل واحد منهما
مقام الاخر او يسد مسده وهذه العبارات مختلفة لان مرادف التماثل
والقيام مقام الاخر لفظة مستعارة حقيقتها التماثل فيكون ذلك
تعريفا

تعريفا للشي بنفسه والحق ان هذه الماهيات متصورة تصورا اوليا لان كل
احد يعلم بالضرورة ان السواد يماثل السواد ويخالف البياض وتصور
المماثلة والمخالفة جزء من ماهية هذا التصديق وجزء البديهي اولى بان
يكون بديهيا مسئلة يستحيل الجمع بين المثلين عندنا
وعند الفلاسفة خلافا للمعتزلة لنا انه بتقدير الاجتماع لا يحصل
الامتياز بالذات ولا باللوازم والا لما كانا مثلين ولا بالعوارض لان نسبة
جميع العوارض الى كل واحد منهما على السوية فلا يكون كونه عارضا
لاحدهما اولى من كونه عارضا للاخر فيكون عارضا لكل واحد منهما
وحينئذ لا يبقى الامتياز بينهما البتة فيصير الاثنان واحدا وهو محال
واحتج الخصم بان حكم الشي حكم مثله واذا كانت الذات قابلة
لاحد المثلين كانت قابلة للاخر وجوابه ان الاجتماع يوجب انقلاب
الاثنين واحدا مسئلة زعم بعضهم ان الغيرين متغايران
بمعنى وكذا المثلان والضدان والمختلفان واحتجوا بان المفهوم من كون
السواد والبياض سوادا وبياضا مغاير للمفهوم من كونهما غيرين ومختلفين
وضدين وكذلك كل من التغاير والاختلاف والتضاد حاصل في غير
السواد والبياض وظاهر انه ليس امرا سلبيا فهو امر ثبوتي فثبت ان
المتغايرين متغايران بمعنى وكذا المثلان متماثلان بمعنى ثم قالوا
ذلك المعنى لا بد وان يغاير غيره لمغايرته لغيره معنى قائم به ثم الكلام
فيه كما في الاول وهو يوجب القول بمعان لا نهاية لها فالتزموا

ذلك وكلامنا في هذا الباب قد تقدم النظر الثاني في العلة والمعلول
مسـألة كون الشي موثرا في الغير متصور تصورا بديهيا
لا ببداهة عقولنا نعلم معنى قولنا قطعت اللحم وكسرت القلم والتقطيع والكسر
تاثير مخصوص فلما كان تصور التاثير المخصوص بديهيا كان تصور
مسمى التاثير الذي هو جزء ماهية التاثير المخصوص اولى ان يكون بديهيا
مسـألة العدم لا يعلل ولا يعلل به لانا ان جعلنا العلية والمعلولية
وصفين ثبوتيين استحال كون المعدوم علة ومعلولا لاستحالة قيام
الموجود بالمعدوم وان لم نقل به كان التاثير عبارة عن حصول الاثر
من الموثر وذلك يستدعي اصل الحصول وقالت الفلاسفة علة العدم عدم
العلة لان الممكن دائر بين الوجود والعدم فكما استدعى رجحان الوجود
علة وجودية يستدعي رجحان العدم علة عدمية والجواب ان العدم
نفي محض فيستحيل وصفه بالرجحان مسـألة المعلول بالشخص
يستحيل عليه علتان مستقلتان والا لكان كل واحد منهما واجب
الوقوع فيمتنع استناده الى الاخر فيستغني بكل واحدة منهما عن كل واحدة
منهما وهو محال مسـألة المعلولان المتماثلان يجوز تعليلهما
بعلتين مختلفتين (عندنا) خلافا لاكثر اصحابنا لنا ان السواد والبياض
مع اختلافهما يشتركان في المخالفة والمضادة احتجوا بان افتقار
المعلول الى العلة المعينة ان كان لماهيته او لشي من لوازمها وجب
في كل ما يساوي ذلك (المعلول) ان يفتقر الى مثل تلك العلة وان لم يكن لشي

من لوازم تلك الماهية كانت الماهية غنية عن تلك العلة والغني عن الشي
يستحيل تعليله به والجواب ان المعلول لماهيته مفتقر الى مطلق العلة
وتعين العلة انما جاء من جانب العلة لا من جانب المعلول مسـألة
العلة الواحدة يجوز ان يصدر عنها اكثر من معلول واحد عندنا خلافا
للفلاسفة والمعتزلة لنا ان الجسم يقتضي الحصول في الحيز (المكان) وقبول
الاعراض احتجوا بان مفهوم كونه مصدرا لاحد المعلولين غير
مفهوم كونه مصدرا للاخر فالمفهومان المتغايران (ان كانا) داخلين في
ماهية المصدر لم يكن المصدر فردا بل مركبا وان خارجين كانا
معلولين فيكون الكلام في كيفية صدورهما عنه كالكلام في الاول
فيفضي الى التسلسل وان كان احدهما داخلا والاخر خارجا
كانت الماهية مركبة لان الداخل هو جزء الماهية وماله جزء كان مركبا
وكان المعلول ايضا واحدا لان الداخل لا يكون معلولا والجواب
ان موثرية الشي في الشي ليست امرا ثبوتيا على ما بيناه واذا كان كذلك
بطل ان يقال انه جزء الماهية او خارجا عنها والذي يدل عليه هو ان
مفهوم كون النقطة محاذية لهذه النقطة من الدائرة غير مفهوم كونها
محاذية للنقطة الاخرى ولم يلزم من تغاير هذه المفهومات كون النقطة
مركبة وكذا مفهوم كون الالف ليس ب مغاير لمفهوم انه ليس
ج ولم يلزم من تغاير هذه السلوب وقوع الكثرة في الماهية فكذا هاهنا
مسـألة العلة العقلية يجوز ان يتوقف ايجابها لاثرها على

شرط منفصل خلافا لاصحابنا لنا ان الجوهرية موجبة لقبول الاعراض
باسرها لكن صحة كل عرض مشروط بانتفاء ضده عن المحل

مسئلة العلة العقلية يجوز ان تكون مركبة خلافا لاصحابنا
لنا ان العلم بكل واحد من المقدمتين لا يستلزم العلم بالنتيجة والعلم
بهما يوجب العلم بالنتيجة وكذلك كل واحد من احاد العشرة لا يوجب
صفة العشرية ومجموع ذلك يوجب هذه الصفة احتجوا بان كل واحد
لما لم يوجب فالمجموع ايضا لا يوجب فان الماهية باقية كما كانت
والجواب النقض بما مر وبالله التوفيق

الركن الثالث

في الالهيات والنظر في الذات والصفات والافعال والاسماء القسم
الاول في الذات قد يعرف ان العالم اما جوهر واما عرض
وقد يستدل بكل واحد منهما على وجود الصانع تعالى اما بامكانه
او حدوثه فهذه وجوه اربعة الاول حدوث الاجسام وهو طريقة
الخليل عليه السلم في قوله لا احب الافلين وتقريره ان العالم محدث وكل
محدث فله محدث اما الاول فتقدم واما الثاني فالدليل عليه ان
المحدث ممكن وكل ممكن فله موثر اما المحدث ممكن فلان المحدث هو الذي
كان معدوما ثم صار موجودا وما هذا شانه كانت ماهيته قابلة
للعدم والوجود ولا نعني بالممكن الا هذا واما الممكن لا بد له من موثر
فقد تقدم فان قيل الكلام على هذه المقدمات قد تقدم الا على قولنا
كل محدث ممكن قوله المحدث كان معدوما ثم صار موجودا

الاحاد
الاستدلال
صار

فيكون قابلا للعدم والوجود لا محالة قلنا من مذهبكم ان المعدوم ليس بشيء
ولا عين ولا ذات بل كان نفيا محضا واذا كان كذلك امتنع الحكم عليه بالقبول
واللاقبول سلمنا صحة الحكم عليه لكن لم لا يجوز ان يقال انها حين كانت
معدومة كانت واجبة العدم لعينها وفي زمان وجودها صارت واجبة
الوجود لعينها تقريره ان الشيء بشرط كونه مسبوقا بالعدم لا يجوز في
العقل فرض تقدمه لا الى اول والا لزم صحة كون الشيء مع كونه مسبوقا
بالعدم ازليا وذلك محال فاذن لصحة وجوده بداية فقبل تلك الصحة كان
ممتنعا لذاته ثم انقلب ممكنا لذاته واذا جاز ذلك فلم لا يقال كان ممتنعا
لذاته ثم انقلب واجبا لذاته والجواب قلنا الممكن قابل للوجود والعدم
ولا نعني به ان تلك الماهية متصفة حالتي الوجود والعدم بل نعني به ان الماهية
لا تمتنع في العقل بقاؤها كما كانت ولا تمتنع في العقل بطلانها
قوله لم لا يجوز ان تكون تلك الماهية ممتنعة لذاتها في وقت ثم
ينقلب واجبة لذاتها في وقت اخر قلنا هب ان الامر كذلك لكن حصول
الامتناع يتوقف على حضور الوقت الاول والوجوب على الوقت الاخر والماهية من حيث هي هي مع
قطع النظر عن الوقتين لا بد لها من القبول قوله الممكن ماخوذ
بشرط كونه مسبوقا بالعدم لصحة وجوده اول قلنا لا نسلم والا لزم
ان يكون قبل دخوله في الوجود قبل ذلك لا اول بمقدار لحظة يوجب
صيرورته ازليا وذلك محال فلا بد بقيه الطريق الثاني الاستدلال
بالامكان وتقريره ان نقيم الدلالة على ان واجب الوجود يستحيل ان يكون

اكثر من واحد ثم نشاهد في الاجسام كثرة فهي ممكنة وكل ممكن
فله موثر على ما مر الطريق الثالث حدوث الاعراض مثل ما نشاهد من
انقلاب النطفة علقة ثم مضغة ثم لحما ودما فلا بد من موثر وليس الموثر هو
الانسان ولا الابوان فلا بد من موثر آخر لا يقال لم لا يجوز ان يكون الموثر هو
القوة المولدة المركوزة في النطفة لانا نقول تلك القوة اما ان تكون
لها شعور واختيار في التكوين واما ان لا يكون والاول باطل
والا لكانت النطفة موصوفة بكمال القدرة والعلم وهو معلوم
الفساد بالبديهة والثاني ايضا باطل لان النطفة اما ان تكون جسما
متشابه الاجزاء في الحقيقة واما ان لا يكون كذلك فان كان الاول لزم
ان تخلق النطفة كرة لان القوة البسيطة اذا اثرت في المادة البسيطة
لا بد وان يفعل فعلا متشابها وهي الكرة وهذا هو الذي عليه التعويل
للفلاسفة في كرية البسائط وان كان الثاني كانت النطفة مركبة
من البسائط فكل واحد من تلك البسائط يكون القائم به قوة بسيطة
وذلك يقتضي الكرية فيلزم ان تخلق النطفة كرات مضمومة بعضها الى بعض
ولما بطل ذلك علمنا ان الموثر في تخليق ابدان الحيوانات والنبات موثر حكيم
الطريق الرابع امكان الاعراض وتقريره ان يقال الاجسام متشابهة
في الجسمية فاختصاص كل واحد منها بما له من الصفات يكون جائزا
لان كل ما صح على الشي صح على مثله فيحتاج الى الموثر على ما تقدم
مسـ ـــــــلة مدبر العالم ان كان واجب الوجود فهو المطلوب

وان كان جائز الوجود افتقر الى موثر آخر فلا بد ان يدور او يتسلسل وهما
باطلان او ينتهي الى الواجب الوجود وهو المطلوب اما بطلان الدور فلان
الشي اذا احتاج الى الغير كان المحتاج اليه متقدما في الوجود على
المحتاج فلو افتقر كل واحد منهما الى الآخر لكان كل واحد منهما متقدما
في الوجود على الآخر فيلزم ان يكون كل واحد منهما متقدما على المتقدم على
نفسه ومتقدم المتقدم متقدم فالشي متقدم على نفسه هذا خلف واما
بطلان التسلسل فلان مجموع تلك الامور التي لا نهاية لها مفتقر الى كل
واحد منها وكل واحد منها ممكن والمفتقر الى الممكن ممكن
فالمجموع ممكن وكل ممكن فله موثر فالمجموع له موثر والموثر اما نفس
ذلك المجموع او امر داخل فيه او امر خارج عنه والاول باطل لان الموثر
متقدم على الاثر فلو كان المجموع موثرا في نفسه للزم كونه متقدما
على نفسه وهو محال والثاني باطل لان كل واحد من احاد ذلك المجموع
فانه لا يجوز ان يكون علة لنفسه ولا لعلته والا لزم تقدم الشي على نفسه
واذا لم يكن علة لنفسه ولا لعلته لم يكن علة لذلك المجموع فثبت انه لا
بد لذلك المجموع من علة خارجة عنه والخارج عن جميع الممكنات لا يكون
ممكنا بل يكون واجبا فثبت وجود انتهاء الممكنات باسرها الى الواجب
ومتى ثبت كونه واجبا لذاته ثبت انه ازلي باق سرمدي ابدي فان
قيل لم لا يجوز ان يقال ان مدبر العالم ممكن الوجود لكن الوجود به
اولى فلاجل هذه الاولوية يستغني عن الموثر سلمنا ان الوجود بالنسبة

اليه كالعدم لكن لم قلتم انه تفتقر الى السبب بيانه ان علة الحاجة
الى السبب هو الحدوث لا الامكان فاذا كان ذلك المدبر قديما
لم يحتج الى المؤثر سلمنا انه لابد من سبب فلم قلتم ان الدور باطل قوله
لان العلة قبل المعلول فيلزم ان يكون كل واحد منهم قبل نفسه قلنا
تدعي القبلية بالزمان او بالذات او بمعنى اخر فان الاول فهو باطل لانه لا
معنى للسبق كونه موثرا في عين الاصدور الاثر عنه على ما تقدم فقبل
صدور الاثر عنه يستحيل ان يكون موثرا واذا كان كذلك استحال تقدم
العلة على المعلول بالزمان وان عنيت به التقدم بالذات فنقول نعني بالتقدم بالذات
كونه موثرا فيه او تعني به امرا اخر فان عنيت به المؤثر كان قولك لو كان
كل واحد منهما موثر في الاخر لكان كل واحد منهما متقدما على الاخر
الزاما الشي على نفسه وان عنيت به امرا اخر فلابد له من بيان ماهية ذلك التقدم
على نفسه بذلك المعنى سلمنا فساد الدور فلم قلت ان التسلسل باطل قوله
ذلك المجموع مفتقر الى واحد من تلك الاحاد قلنا لا نسلم انه يصح وصف تلك
الاسباب والمسببات بانه مجموع وكل لان هذه الالفاظ مشعرة بالتناهي
فلا يصح اطلاقها الا بعد ثبوت التناهي وهو اول المسالة سلمنا انه يصح وصفها
بذلك لاكنا نقول ان دليلنا ذكرته على فساد التسلسل فهو بما يدل
على صحته بيانه وهو ان هذه الحوادث المحسوسة لابد لها من موثر فالموثر
فيها اما ان يكون محدثا او قديما فان كان محدثا فالكلام فيه كالكلام
في الاول فاما ان يتسلسل فيكون ذلك اعترافا بصحة التسلسل

عنيت
لكون الشي
ثم من اقامة الدلالة على ان العلة متقدمة على المعلول بذلك المعنى ثم اقامة الدلالة على ان الشي يستحيل ان يكون متقدما

68

او ينتهي الى قديم وذلك هو القسم الثاني من القسمين المذكورين فنقول
تاثير ذلك القديم في ذلك الحادث اما ان يتوقف على شرط حادث
اولا يتوقف فان لم يتوقف وجب من قدم المؤثر قدم هذا الحادث والا
لكان نسبة صدور الاثر عن المؤثر كنسبة لا صدوره عنه فان لم يفتقر
صدوره عنه الى مرجح منفصل فقد ترجح الممكن لا عن سبب وذلك يسد
باب اثبات الصانع سبحانه وتعالى وان افتقر لم يكن المؤثر التام قبل حصول
ذلك المرجح المنفصل موثرا تاما هذا خلف واما ان يتوقف على شرط فذلك
الشرط ان كان قديما عاد الاشكال وان كان محدثا فاما ان يكون
مقارنا لذلك الحادث او سابقا عليه فان كان مقارنا فالكلام فيه
كالكلام في الاول فان كان شرط حدوثه هو الحادث الاول لزم الدور
وان كان شرط حدوثه حادثا اخر لزم التسلسل واما ان كان شرط حدوث
ذلك الحادث حادثا اخر لزم التسلسل واما ان كان سابقا عليه فنقول حال حصول
ذلك السابق لم يكن القديم موثرا بالفعل في الحادث اللاحق
وعند فنايه يصير موثرا فيه بالفعل فذلك المؤثر به حال حادث فلابد
لها من موثر فان كان هو الحادث الذي عدم الان لزم تعليل الوجود
بالعدم وهو محال وان كان هو الحادث الذي حدث به لزم
الدور وان كان حادثا اخر لزم التسلسل فظهر انه لابد من التزام
القول بالتسلسل سلمنا صحة دليلكم على وجود واجب الوجود
لكنه معارض بوجهين اخرين الاول لنا لو فرضنا موجودين واجبي الوجود

لكان وجوده اما ان يكون مساويا لوجود الممكنات واما ان لا يكون
والقسم الثاني باطل لما تقدم من الدلايل على كون واجبا لوجود معنى ما
واحدا والاول ايضا باطل لان ذلك الوجود اما ان يكون عارضا للماهيه
او لا يكون فان كان الاول كان ذلك الاول ممكنا فله عله والعله
ان كانت هي تلك الماهيه كان المعدوم علة للموجود وهو محال وان
كان غيرها كان واجب الوجود مفتقرا في وجوده الى سبب منفصل
هذا خلف وان لم يكن ذلك الوجود عارضا لماهيته فهو محال لانه على التقدير
يكون تمام حقيقته مساويا للوجود الذي هو وصف عارض لماهياتها
وكل ما صح على الشي صح على مثله فلزم ان يصح على ماهيته كل ما يصح على
وجودنا فيكون وجوده ممكنا محدثا وهو محال الثاني انه لو كان
واجب الوجود لكان قديما والمعقول من القديم هو الذي لا زمان يفرض
هو موجود فيه الا وقد كان موجودا قبل ذلك فتلك القبليه قبليه
زمانيه على ما تقدم في باب القديم والمحدث فيلزم من تقدم الله تعالى
تقدم الزمان وهو محال لا يقال تقدم الباري تعالى على العالم تقدم
بزمان مقدر لا بزمان محقق وتفسيره ان الله تعالى تقدم على
وجود العالم بما لو كان هناك زمان لما كان لذلك الزمان اول لانا
نقول تقدم الباري تعالى على العالم اذا كان حاصلا في نفس
الامر محققا وذلك التقدم لا يعقل الا بواسطة الزمان استحال
كون الزمان مقدرا بل لا بد وان يكون محققا والجواب ـــــ قوله

الوجود

لم لا يجوز ان يكون جايز الوجود ههنا لكن الوجود به اولى قلنا قد تقدم
ابطاله قوله جايز الوجود على التساوي انما يحتاج الى المؤثر لو كان
محدثا قلنا قد بينا ان علة الحاجة هي الامكان فقط قوله ما الذي
عنيت بتقدم العله على المعلول قلنا العقل ما لم يعرض المؤثر وجود
استحال ان يحكم عليه بكونه موثرا في الغير ومرادنا بالتقدم
هذا القدر قوله لا يمكن وصفها كلا ومجموعا الا اذا ثبت
كونه متناهيا قلنا مرادنا من الكل والمجموع تلك الاسباب والمسببات
بحيث لا يبقا واحدا منها خارجا عنها قوله المؤثر في حدوث الحوادث
اليوميه اما القديم او المحدث قلنا قد بينا ان المؤثر هو الصانع القديم المختار
وان المختار يصح منه ترجيح احد الجايزين على الاخر لا لمرجح قوله
واجب الوجود اما ان يكون وجوده عين ماهيته او غيرها قلنا بل عين
ماهيته وقد تقدم الجواب عن ادلتهم على ان الوجود مشترك فيه
قوله يلزم من تقدم الله تعالى تقدم الزمان قلنا اذا جاز ان يكون
تقدم بعض اجزا الزمان على البعض لا بالزمان فلم لا يجوز ان يكون تقدم
ذات الباري تعالى على العالم لا بالزمان والله التوفيق مسله
صانع العالم موجود خلافا للملاحده لنا انه لو لم يكن موجودا لكان معدوما
والمعدوم نفي محض لا خصوصيه فيه ولا امتياز فلا يصلح للالهيه فان
قيل لا نسلم انه لا واسطه وبيانه ما تقدم في الحال سلمنا الملازمه
لكن لم قلت انه لا يجوز ان يكون معدوما قوله لان العدم

بين الوجود والعدم

هذا ممتاز فيه قلنا لا نسلم فان عدم السواد عن المحل يصح حلول البياض فيه وعدم
الحركة لا يصح وكذلك عدم اللازم ينتفي بعدم الملزوم وعدم
عنه لا ينتفي ذلك وعدم المعارض معتبر في دلالة المعجز على
الصدق وسائر المعجزات ليس كذلك سلمنا صحة ما ذكرتموه لكنه
معارض بانه لو كان موجودا لكان مساويا لغيره فاذا لم يخالف غيره
في وجه اخر كان الممكن مماثلا مطلقا فيكون ممكنا مطلقا فيكون
وان خالفه كانت حقيقته مركبة وكل مركب فهو مفتقر الى اجزائه
وجزوه غيره فكل مركب مفتقر الى غيره وكل مفتقر الى الغير
ممكن فالواجب ممكن هذا خلف الجواب ———— بينا ان نفي
الواسطة معلوم بالضرورة والبرهان على ما تقدم قوله المعدومات قد
تكون متميزة معتبرة قلنا لو كفى ذلك في ان يكون خالقا فليجوز الانسان
المتحرك فعل وما وان كانت الصفات الثابتة موجودة وذلك عين السفسطة
واما المعارضة فجوابها انا لا نسلم كون الموجود وصفا مشتركا فيه بين الموجودات
وبالله التوفيق القسم الثاني في الصفات وهي اما سلبية او ثبوتية
القول في السلوب مسئلة ماهية الله تعالى مخالفة لسائر الماهيات
لعينها خلافا لابي هاشم فانه قال مساوية لسائر الذوات في الذاتية
وانما تخالفها بحالة توجب احوالا اربعة وهي الحيية والعالمية والقادرية
والموجودية وخلافا لابي علي بن سينا فانه زعم ان ماهيته نفس الوجود
والوجود مسمى مشترك فيه بين كل الموجودات وزعم انه انما امتاز

عن

عن الممكنات بقيد سلبي وهو ان وجوده غير عارض لشيء من الماهيات وسائر
الموجودات عارضة لها لنا ان مخالفته لغيره لو كانت لصفة لحصلت المساواة
في الذات ولو كان كذلك لكان اختصاص ذاته بما به يخالف غيرها ان لم يكن
لامر كان الجائز غنيا عن السبب وهو محال او لامر فيلزم التسلسل
مسئلة ماهية الله تعالى غير مركبة لانها لو تركبت
لافتقرت الى كل واحد من اجزائها فكانت الماهية ممكنة على ما تقدم مسئلة
انه تعالى ليس بمتحيز خلافا للمجسمة لنا لو كان متحيزا لكان مماثلا لسائر
الاجسام فيلزم اما حدوثه او قدمها وهذه الدلالة مبنية على تماثل الاجسام
وقد تقدم القول فيه وربما احتجوا به من وجه اخر وهو ان الله تعالى لو
كان متحيزا لكان مساويا لسائر المتحيزات في اصل التحيز فان لم يخالفها
من وجه اخر لزم التماثل مطلقا فيلزم اما حدوثه او قدمها وان خالفها
من وجه لزم وقوع التركيب في ذاته ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان ماهيته
مخالفة لسائر ماهيات الاجسام وان كانت مساوية لها في الحصول في الحيز
فان الاشياء المختلفة يجوز اشتراكها في لازم واحد والاولى ان يقال لو كان
متحيزا لكان اما ان يكون منقسما او غير منقسم والاول يقتضي التركيب
وهو محال والثاني على القول بنفي الجوهر الفرد وعلى القول بصحة
اثباته يلزم ان يكون الله تعالى اصغر الاشياء تعالى الله عنه علوا كبيرا
وقد يستدل على نفي الجسمية خاصة بان كل جسم مركب والعالمية الحاصلة
لاحد الجزوين غير حاصلة للجزو الاخر فكل واحد من تلك الاجزا يكون

حيا عالما قادرا على الاستقلال فيفضي الى تكثير الالهة وهو محال وهذا
المسلك يلزم منه ان الانسان الواحد ليس حيا عالما قادرا واحدا بل احيا علما
قادرين مسألة انه تعالى لا يتحد بغيره لانه حال الاتحاد
ان بقيا موجودين موجودين فهما اثنان لا واحد وان صارا معدومين فلم
يتحدا بل حدث ثالث وان عدم احدهما وبقي الاخر فلم يتحدا لان المعدوم لا يتحد بالموجود
مسألة انه تعالى لا يحل في شيء واحتج اصحابنا بانه لو حل في
شيء لحل اما مع وجوب ان يحل او مع جواز ان يحل والاول باطل لوجهين
الاول انه يلزم احتياجه الى ذلك الغير وكل محتاج ممكن فيكون الواجب
لذاته ممكنا هذا خلف الثاني ان غير الله تعالى اما الجسم واما العرض
فيلزم من حلوله بوجوبه في احدهما (الغير) اما حدوثه او قدم الجسم والعرض وهما محالان
والثاني ايضا باطل فلانه اذا لم يجب حلوله في المحل كان غنيا عن المحل
والغني عن المحل يستحيل ان يحل في المحل وهذا الدليل ضعيف لانه يقال
لم لا يجوز ان يجب حلوله في المحل قوله لو وجب ذلك لكان مفتقرا
الى ذلك المحل قلنا لا نسلم ولم لا يجوز ان يقال انه لذاته يوجب لنفسه صفة
وهي الحالية في ذلك المحل ولا يلزم من كونه موجبا لتلك الصفة احتياجه
اليها الا ترى انه يجب اتصافه تعالى بكونه قادرا عالما ولا يلزم من
احتياجه الى شيء منهما كذا هاهنا قوله ثانيا غيره اما الجسم او
العرض قلنا لا نسلم فان كل ما اقمتم دليلا قاطعا على ذلك فلم لا يجوز ان
يقال انه يوجب لذاته عقلا او نفسا ثم انه لذاته اقتضى صيرورة

بيان الثاني

ذاته

ذاته حالة في ذلك المحل سلمنا الحصر لكن لم لا يجوز ان يقال انه لا يجب حلوله
في المحل مطلقا لكن ذاته تقتضي الحلول في المحل عند حدوث المحل وعلى
هذا التقدير لا يلزم حدوث ذاته تعالى ولا قدم المحل وهذا كما تقول
انه تعالى كونه تعالى عالما بوجود العالم واجب لكن بشرط وجود العالم
فلا جرم لم يحصل هذا العلم قبل وجود العالم سلمنا ذلك فلم لا يجوز
ان يحصل في المحل مع جواز ان لا يحصل قوله الغني عن المحل لا يحل قلنا
هذا مجرد الدعوى فاين الدليل والمعتمد في ابطال الحلول ان المعقول
من الحلول هو حصول العرض في الحيز تبعا لحصول محله وهذا انما يعقل
في حق من يصح عليه الحصول في الحيز ولما كان ذلك في حق الله تعالى
محالا كان الحلول عليه محالا مسألة انه تعالى ليس في
شيء من الجهات خلافا للكرامية والحنابلة لنا انه ليس بمتحيز ولا حال
في المتحيز وما كان كذلك لم يكن في جهة اصلا وهذا معلوم بالضرورة
ولان مكانه تعالى ان ساوى سائر الامكنة كان اختصاصه به دون
سائر الامكنة يستدعي مخصصا وكلما كان فعلا لفاعل مختار
فهو محدث فكونه في المكان محدث هذا خلف وان خالف سائر الامكنة
كان ذلك المكان موجودا لان الاختلاف في النفي المحض محال وذلك
الموجود ان لم يكن مشارا اليه لم يكن الموجود فيه مشارا اليه فلم يكن
الله تعالى في المكان وان كان مشارا اليه فان كان كونه كذلك بالذات
كان جسما فاذا فرضنا الله تعالى موجودا فيه كان الباري تعالى حالا

في الجسم وهو محال وان كان ذلك عرضا حالا في الجسم فالباري تعالى لما كان
حالا فيه كان حالا في الحال في الجسم فكان حالا في الجسم هذا خلف
تنبيه الظواهر المقتضية للجسمية والجهة لا تكون معارضة
للادلة العقلية القطعية التي لا تقبل التاويل وحينئذ اما ان نفوض علمها الى الله تعالى
على ما هو مذهب السلف وقول من اوجب الوقف على قوله وما يعلم تاويله الا الله
واما ان نشتغل بتاويلها على التفصيل على ما هو قول اكثر المتكلمين وتلك
التاويلات مستقصيات في المطولات مسئلة لا يجوز
قيام الحوادث بذات الله تعالى خلافا للكرامية لنا لو صح اتصافه بها
لكانت تلك الصحة من لوازم ماهيته فيلزم حصول تلك الصحة ازلا لكن ذلك
محال لان صحة اتصافه بها يتوقف على صحة وجودها ازلا وذلك
محال لان الازل عبارة عن نفي الاولية والحدوث عبارة عن ثبوتها والجمع
بينهما محال فان قيل هذا ينتقض بما ان العالم جائز الوجود لذاته
ولم يلزم منه جواز وجوده ازلا فكذا هاهنا ثم نقول صحة اتصاف الذات
بالصفة غير صحة وجود الصفة في نفسها ولا يلزم من ثبوت احداهما ثبوت
الاخرى فانا نقول تصح اتصاف الذات ازلا بهذه الصفة على معنى ان هذه
الصفة لو كانت في نفسها ممكنة كانت الذات قابلة لها وهذا لا يستدعي
كون الصفة في نفسها صحيحة ثم نقول لما ذكرتم ان دل على قولكم فمعنا
ما يدل على قولنا من وجوه الاول وهو ان العالم محدث فالله تعالى لم يكن
فاعلا للعالم ازلا لان الفاعل ولا فعل محال ثم صار فاعلا له والفاعلية

القطعية صح — لكن — الصفة

صفة ثبوتية فهذا يقتضي حدوث هذه الصفة في ذات الله تعالى الثاني
وهو ان الله تعالى لم يكن في الازل عالما بان العالم موجود فان ذلك
جهل وهو على الله تعالى محال ثم صار عند وجود العالم عالما
بوجوده الثالث وهو انه تعالى لم يكن في الازل رائيا لوجود العالم
ولا سامعا لوجود الاصوات لان رؤية موجود ما مع انه ليس بموجود
خطأ وهو على الله تعالى محال ثم عند وجود العالم والاصوات
صار رائيا وسامعا لها الرابع وهو انه تعالى لا يجوز ان يخبر في الازل
بقوله انا ارسلنا نوحا لان ذلك اخبار عن امر قد مضى وذلك في الازل
كذب وهو على الله تعالى محال ثم صار بعد ارسال نوح عليه السلم
مخبرا عن ذلك الخامس وهو ان الله تعالى لم يكن في الازل ملزما
زيدا وعمرا بقوله اقيموا الصلاة وآتوا الزكاة لان خطاب المعدوم
على سبيل الالزام سفه وهو على الحكيم محال ثم صار ملزما للمكلفين عند
حدوثهم وحدوث الشرائط الجواب اما صحة العالم
فغير واردة لان العالم قبل حدوثه كان نفيا محضا فلا يمكن الحكم عليه
بالصحة والامتناع قوله صحة الاتصاف بالصفة غير صحة وجود
الصفة قلنا لا نزاع فيه لكن الصحة الاولى متوقفة على الثانية لان
صحة الاتصاف به متوقفة على حقيقته وحقيقته متوقفة على صحة
وجوده اما العادمات فالضابط فيها شيء واحد وهو ان المتغير
اضافة الصفات الى الاشياء لا نفس الصفات وقد دللنا فيما تقدم

جائز صح

على الاضافة لا وجود لها في الخارج مسـألة اتفق المتكلمون على
استحالة الالم على الله تعالى اما اللذة العقلية فقد اثبتها الفلاسفة
والباقون ينكرونها لنا ان اللذة والالم من توابع اعتدال المزاج
وذلك لا يعقل الا في الجسم وهو ضعيف لانه يقال هب ان اعتدال
المزاج يوجب اللذة لكن لا يلزم من انتفاء السبب الواحد انتفاء المسبب
والمعتمد ان تلك اللذة ان كانت قديمة وهي داعية الى فعل الملتذ
وجب ان يكون موجبا للملتذ به قبل ان اوجده لان الداعي الى ايجاده
قبل ذلك موجود ولا مانع لكن ايجاد الشيء قبل ايجاده محال وان كانت
حادثة كان محل الحوادث قالت الفلاسفة هذه الدلالة تبطل الالم واما
اللذة فنحن لا نقول انه يلتذ بخلق شيء لكنا ندعي ان علمه بكماله المطلق
يوجب اللذة والدلالة التي ذكرتموها لا تدفع ما ذكرناه ونقرره
ان كل من تصور في نفسه كمالا فرح ومن تصور في نفسه نقصانا تألم فاذا
كان كماله سبحانه وتعالى اعظم الكمالات وعلمه بكماله اجل العلوم
فلم لا يجوز ان يستلزم ذلك اعظم اللذات والجواب انه باطل باجماع
الامة وكذلك الالم مسـألة اتفق الكل على انه غير موصوف
بالالوان والطعوم والروائح والمعتمد الاجماع والاصحاب قالوا اللون جنس
تحته انواع وليس بعضها بالنسبة الى بعض كمال وبالنسبة الى صفة
نقصان وايضا الفاعلية لا تتوقف على تحقق شيء منها واذا كان كذلك
لم يكن الحكم بثبوت اولى من الباقي فوجب ان لا يثبت شيء منها والقائل

ان يقول تدعي انه ليس البعض اولى من البعض في نفس الامر ام في عقلك
وذهنك والاول لا بد فيه من الدلالة فلم لا يجوز ان تكون ماهية ذاته
تستلزم لونا معينا بل نعجز ان نعرف لمية ذلك الاستلزام والثاني
مسلم لكن لا يلزم منه الا عدم علمنا بذلك المعين فاما عدمه في نفسه فلا
العدل في الصفات الثبوتية مسـألة انه تعالى قادر خلافا
لجمهور الفلاسفة لنا انه ثبت افتقار العالم الى المؤثر فذلك المؤثر اما ان
يقال صدر الاثر عنه مع امتناع ان لا يصدر او صدر مع جواز ان لا يصدر
والاول باطل لان تأثيره في وجود العالم ان لم يتوقف على شرط لزم من قدمه
قدم العالم وقد ابطلناه وان توقف على شرط فذلك الشرط ان كان قديما
عاد الالزام وان كان حادثا كان الكلام في حدوثه كالكلام في الاول
ولزم التسلسل اما لا الى اول وهو محال او الى اول فيلزم منه حوادث لا اول لها
وهو محال ولما بطل هذا القسم ثبت الثاني ولا معنى للقادر الا ذلك فان قيل
لم لا يجوز ان يكون المؤثر موجبا قوله يلزم من قدمه قدم العالم قلنا
العالم اما ان يكون صحيح الوجود في الازل او لا يكون فان كان الاول
لم يكن قدم العالم محالا فيمتنع ملزومه وان كان الثاني كان
لصحة وجوده بداية واذا كان كذلك لم يلزم من قدم المؤثر قدم العالم
لان حدوث الاثر عن المؤثر كما يعتبر فيه وجود المؤثر يعتبر فيه امكان
الاثر والذي نبينه هو ان القادر عندكم هو الذي يصح منه الايجاد
لو الله تعالى قادر في الازل ولم يلزم من ازليته قدرته تعالى صحة الايجاد ازلا

فلما لم يلزم من القدرة الازلية حصول الصحة في الازل فلم لا يجوز ان لا يلزم
من وجود المؤثر وجود العالم في الازل سلمنا انه لو لم يتوقف تاثيره في وجود
العالم على شرط لزم من قدمه قدم العالم فلم لا يجوز ان يقال تاثيره في وجود
العالم كان موقوفا على شرط حادث وحدوث ذلك الشرط على شرط اخر
لا الى اول والكلام فيه يرجع الى مسئلة حوادث لا اول لها سلمنا انه لا بد
من القادر لكن لم قلت انه واجب الوجود ولم لا يجوز ان يقال ان واجب الوجود
اقتضى لذاته موجودا قديما ليس بجسم ولا جسماني وذلك المعلول كان
قادرا وهو الذي خلق العالم سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على القادر
لكنه معارض بنوعين من الكلام الاول ان نبين ان حقيقة القادر على
الوجه الذي قلتموه محال وبيانه من وجوه الاول ان المصدر ان استجمع جميع
ما لا بد منه في المصدرية سلبيا كان او ايجابيا امتنع الترك وان اختل
قيد من القيود المعتبرة امتنع الفعل الا اذا قيل الشي الواحد يكون مصدرا
للفعل تارة وللترك اخرى من غير تعيين حال اليه في الحالين لكنه يكون
ترجيحا لاحد طرفي الممكن على الاخر من غير مرجح وهو محال وايضا
فالمصدرية على هذا التقدير تصير اتفاقية لان فيضان الاثر عن المصدر ان
توقف على انضياف قيد جديد اليه لم يكن الحاصل اولا مصدرا تاما وان لم
يتوقف عليه كان صدور الاثر عن ذلك المصدر في زمان بعينه دون الاخر
مجرد الاتفاق وتجويزه يقتضي تجويز انقلاب الممكن لذاته في وقت واجبا
لذاته في وقت اخر فينسد باب اثبات المصدر ثبت ان الممكنة من الفعل

74

والترك غير معتبرة في حقيقة القادر ومما يؤكد ذلك ان مذهب المعتزلة
ان الاخلال بالثواب والعوض يقتضي الجهل والحاجة المحالين على
القديم ومستلزم الممتنع ممتنع فالاخلال بهما ممتنع فيصدورهما عنه واجب
ومن مذهب اهل السنة ان ارادة الله تعالى وقدرته متعلقتان بايجاد اشيا
معينة والتغيير على منافاته ممتنع فيكون المؤثرية واجبة ونقيضها ممتنع
وامكان التردد مردود ومن مذهب الكل ان الله تعالى عالم في الازل
بان اي الجزئيات يوجد وايها لا يوجد وامتناع تغير العلم ~~يستلزم امتناع~~
~~تغير المعلوم~~ يستلزم امتناع تغير المعلوم والنص على الممتنع متنعية فالمكنة
من الطرفين غير معتبرة على جميع المقالات الثاني المكنة من الطرفين
اما ان تثبت حال حصول احدهما او قبل ذلك والاول باطل لان حال حصول
احدهما يكون ذلك الحاصل واجب ونقيضه واجب محال وامكان التردد
بين الواجب والمحال محال والثاني كذلك لان شرط الحصول في
الاستقبال حصول الاستقبال الممتنع الحصول في الحال والموقوف
على المحال محال فحصوله بقيد كونه في الاستقبال ممتنع في الحال
والممتنع لا يتمكن فيه الثالث قولنا القادر يجب ان يكون
مترددا بين الفعل والترك انما يصح ان لو كان الفعل والترك مقدورين
له لكن الترك محال ان يكون مقدورا لان الترك محال عدم والعدم
نفي محض ولا فرق بين قولنا لم يكن مؤثرا وبين قولنا اثر فيه تاثيرا عدميا
ولان قولنا ما اوجده معناه انه بقي على العدم الاصلي فاذا كان العدم

الخالي عن ما كان استحال استناده الى القادر لان تحصيل الحاصل
محال فثبت ان الترك غير مقدور واذا كان كذلك استحال ان يقال
القادر هو الذي يكون مترددا بين الفعل والترك فان قلت الترك هو فعل
الضد فالقادر متردد بين فعل الشي وفعل ضده قلت فيلزمك ان لا يخلوا
القادر من فعل احد الضدين فيلزمك اما قدم العالم او قدم ضده وانت لا
تقول به النوع الثاني سلمنا ان القادر في الجملة معقول لكن تعذر
اثباته هاهنا لوجوه الاول انه تعالى لو كان قادرا لكانت قادريته اما ان
تكون ازليه او لا تكون والاول محال لان المقتضي من التاثير يستدعي
صحه الاثر لكن لا صحه في الازل لان الازل عبارة عن نفي الاوليه والحادث
ما يكون مسبوقا بالاول والجمع بينهما محال والثاني محال لان قادريته
تعالى اذا لم تكن ازليه كانت حادثة فافتقرت الى مؤثر فان كان المؤثر
مختارا عاد البحث كما كان وان كان موجبا كان المبدا الاول موجبا فان
قلت انه في الازل تمكنه الايجاد فيما لا يزال وحاصله يرجع الى امتناع
الاثر عند قيام المقتضي ثم يكون لحصول مانع قلت المانع ان كان ممكن
الزوال لذاته فليفرض ارتفاعه وحينئذ يصح الفعل الازلي هذا خلف
وان كان ممتنع الزوال لذاته وجب ان يكون كذلك ابدا اذ لو جاز زواله
لجاز ان يقال العالم كان ممتنعا لذاته ثم انقلب واجبا الثاني ان مقدور
القادر لا بد وان يتميز عن غيره لان اقتدار القادر عليه نسبة بين القادر
وبينه وما لم يتميز المنسوب اليه عن غيره استحال اختصاصه بتلك النسبة دون غيره

متناقض

ولان تمكن

ولان تمكن القادر من الجمع بين الحركة والسواد بدلا عن الجمع
من السواد والبياض يستدعي امتياز احدهما عن الاخر ولان كونه قادرا
على ايجاد الحركة بدلا عن السكون وبالعكس يستدعي امتياز كل
واحد منها على الاخر لان التردد بين الشيئين يتوقف على مغايرتهما فثبت انه
لا بد من التمييز وكل متميز ثابت فاذن تعلق القدرة به يتوقف على ثبوته
في نفسه فلو كان ثبوته لاجل القدرة لزم الدور ولزم اثبات الثابت وان ذلك
محال شرط التعلق عين الماهيه والحاصل من التعلق هو الوجود قلنا فالذات
لما كانت متقررة قبل التعلق لم تكن مقدورة لان اثبات الثابت محال
فالمتعلق هو الذي ليس بثابت وهو اما الوجود او موصوفيه الذات بالوجود
لكن ذلك محال لانا بينا ان المتعلق متميز والمتميز ثابت فاذن ما ليس
بثابت فهو ثابت هذا خلف الثالث لو كان قادرا من الازل الى الابد
ثم اذا اوجد لم يبق مقدورا لاستحالة ايجاد الموجود فذلك التعلق
القديم قد فني وعدم القديم محال الرابع اذا قلنا القادر يمكنه
ان يوجد فالموجديه ليست عبارة عن نفس الاثر اما اولا فلان الموجدية
صفة للموجد والاثر فلا صفة له فان العالم ليس صفة لله تعالى
واما ثانيا فلانا اذا قلنا الاثر انما وجد بالقادر لان القادر اوجده فلو
كان المفهوم من قولنا اوجده نفس وجود الاثر لكنا قد قلنا انما
وجد الاثر لانه وجد الاثر فيكون الحاصل انه وجد الاثر بنفسه وذلك
محال نظهر ان الموجديه صفة الموجد فهي ان كانت ممكنة الوجود

فان قلت صح

والاعن وجوده

علي ح

واتعه بالقادر المختار عاد التقسيم فيه وان كانت واجبة وجب وجود الاثر لان المرجح بدون وجود الاثر البته محال عقلا ثبت ان المؤثر لا يتعقل الا سبيل الايجاب والجواب قوله اما ان يوجد العالم في الازل لاستحاله وجوده ازلا قلنا وقوع العالم بالقدرة والاختيار في الازل محال اما استناده الى العلة الموجبه فمبني محال فلم يصح هذا ما تعا من صدوره عن العله القديمه في الازل سلمنا كونه محالا في الازل لكن لو وجد قبل ان وجد بمقدار متناه لم يصر بسبب ذلك ازليا وكان يجب ان يوجد قبل ان وجد لان العله تامه والمانع المذكور منتف اذا ما حوادث لا اول لها فقد تقدم ابطالها واما الواسطه فقد اجمع المسلمون على ابطالها اما المعارضه الاولى فجوابها انه لم لا يجوز ان يكون المؤثر المستجمع لجميع جهات المؤثريه تارة يكون مصدرا للاثر وتارة لا يكون ونحن قد بينا ان المختار هو الذي يمكنه الترجيح لا لمرجح واما الثانيه فجوابها ان التمكن ثابت بالنسبه الى المقدور قبل دخوله في الوجود قوله لا تمكنه في الحال على الشي الذي سيوجد في الاستقبال قلنا لا نسلم ولم لا يجوز ان يقال حصل في الحال التمكن من الحادث في الاستقبال واما الثالثه فجوابها ان القادر هو الذي يصح ان يصدر عنه ما يكون في نفسه ممكنا والفعل مما يصح فيما لا يزال فلا جرم كان الله تعالى قادرا في الازل على التكوين فيما لا يزال واما الرابع فجوابه ان النسبة التي قد ادعيتموها وبنيتم عليها الامتناع ممنوعة فليس في الوجود الا القدرة والمقدور واما الخامسه فجوابها ان التعلق اضافه لا وجود لها في الاعيان

فلا يلزم من عدمها عدم القدم واما السادسه فجوابها ان الموجبيه اضافه الذات الى الاثر والاضافات لا وجود لها في الاعيان والله التوفيق

مسـئـلـه اتفق جمهور العقلا على انه تعالى عالم الا قدما الفلاسفه لنا ان افعاله تعالى محكمه متقنه وكل من كان كذلك فهو عالم والمقدمه الاولى حسيه والثانيه بديهيه فان قيل لا نسلم ان هذا العالم فعله ولم لا يجوز ان يكون فعل الواسطه سلمناه لكن المراد من الفعل المحكم هو الذي يكون مطابقا للمنفعه او ما يكون مستحسنا في العرف او امرا ثالثا فان اردتم به الاول فاما ان تريدوا به كون الفعل مطابقا للمنفعه من كل الوجوه او من وجه دون وجه فان اردتم به الاول فاما ان تريدوا به كون الفعل فهو ممنوع فلم قلتم ان المخلوقات مطابقه للمنفعه من كل الوجوه وظاهر انها ليست كذلك لكثرة ما نشاهد في العالم من الافات وان اردت به الثاني فمسلم لكن كون الفعل مشتملا على النفع من بعض الوجوه لا يدل على كون فاعله عالما لان فعل الساهي والنائم بل الحركات الصادره عن الجمادات قد تكون نافعة من بعض الوجوه وان اردتم بالمحكم ما يكون ~~مستحسنا في الجمله او ... ما يكون مستحسنا على وجه ما يكون~~ ~~ولا يكون هو احسن منه فان اردت به الثاني فلا نسلم~~ ان العالم كذلك فانا لا ندري ان ترتيب الكواكب في السماوات وترتيب ابدان الحيوانات على وجه اكمل مما هو الان عليه ممكن ام لا وان اردت به الثاني فمسلم ان العالم كذلك لكنه لا يدل على علم الفاعل فان فعل الساهي والنائم

قد يستحسن من بعض الوجوه واما ان اردتم بالاحكام والاتقان معنى ثالثا
فاذكروه لنتكلم عليه ولئن نزلنا عن الاستفسار فلم قلتم ان الفعل
المحكم يدل على علم الفاعل وبيانه من وجوه احدها ان الجاهل قد يتفق
منه الفعل المحكم نادرا اتفق العقلا على ان من يحكم الشي حكم مثله فلما
جاز ذلك مرة واحدة جاز ذلك ايضا مرتين وثلاثا واربعا وثانيها ان فعل
النحل في غاية الاحكام وهو بناء البيوت المسدسة مع لزوم ما فيها
من الحكم التي لا يعرفها الا المهندسون وكذا العنكبوت تبني بيتها
في غاية الاحكام والذي نرى كل واحد من الحيوانات ياتي بالافعال
الموافقة لها بحيث يعجز عن تحصيلها اكثر الاذكيا مع انه ليس لشي منها
علم ولا حكمة ولئن سلمنا ان ما ذكرتم يدل على كونه تعالى عالما لكنه
معارض بامرين الاول ان كونه عالما بالشي نسبة بينه وبين ذلك الشي
فتلك النسبة غير ذاته لا محالة والموصوف بها والمقتضي لها هو ذاته
تعالى فيكون الشي الواحد قابلا وفاعلا معا وهو محال اما اولا فلان
البسيط لا يصدر عنه الا اثر واحد واما ثانيا فلان نسبة القبول
بالامكان ونسبة التاثير بالوجوب والنسبة الواحدة لا تكون بالامكان
والوجوب معا الثاني ان العلم ان لم يكن صفة كمال وجب تنزيه
الله تعالى عنه وان كان صفة كمال كان الله تعالى محتاجا
في استفادة الكمال الى تلك الصفة والكامل بغيره ناقص بذاته والمحتاج
الى الغير ناقص ايضا لذاته وذلك على الله تعالى محال والجواب

اما

اما الكلام في الواسطة فقد تقدم والاحكام فالمراد منه الترتيب
العجيب والتاليف اللطيف ولا شك ان العالم كذلك قوله اذا جاز
صدور الفعل المحكم عن الجاهل مرة واحدة فليجوز مرارا كثيرة قلنا
بديهة العقل بعد الاستقرا شاهدة بالفرق واما الحيوانات فكل
من فعل منها فعلا محكما فهو عالم بذلك الفعل فقط واما المعارضة
الاولى فجوابها لم لا يجوز كون الشي الواحد قابلا ومؤثرا قوله الواحد
لا يكون مصدرا لاثرين قلنا قد تقدم ابطاله قوله النسبة الواحدة
لا تكون بالامكان والوجوب معا قلنا نسبة القبول بالامكان العام
وهي لا تنافي نسبة الوجوب واما حديث الكمال والنقصان فخطابي
وهو معارض بما تقرر في البداية ان صفة العلم صفة كمال والجهل
صفة نقصان وتعالى الله عن النقصان مسئلة اتفق العقلا
على انه حي لكنهم اختلفوا في معنى كونه حيا فذهب الجمهور من الفلاسفة ومن
المعتزلة ابو الحسين البصري الى ان معناه هو انه بحيث لا يستحيل ان يكون
قادرا عالما فليس هناك الا الذات المستلزمة لانتفا الامتناع وذهب
الجمهور منا ومن المعتزلة الى انه صفة احتج اصحابنا بانه لولا اختصاص
ذاته بالاجلها صح ان تعلم وتقدر والا لم يكن حصول هذه الصحة اولى
من لا حصولها وللقايل ان يقول لم لا يجوز ان تكون حقيقته المخصوصة
كافية في هذه الصحة والاقوى ان يقال الامتناع امر عدمي لما تقدم من
بيانه مرارا فعدم الامتناع يكون عدما للعدم فيكون ثبوتيا مسئلة

اتفق المسلمون على انه تعالى مريد لكنهم اختلفوا في معناه فذهب ابو الحسين
البصري الى ان معناه علمه بما في الفعل من المصلحة الداعية الى الايجاد
وعن النجار ان معناه انه غير مغلوب ولا مستكره وعن الكعبي ان معناه
في افعال نفسه كونه عالما بها وفي افعال غيره كونه امرا بها وعندنا وعند
ابي علي وابي هاشم انه صفة زائدة على العلم لنا ان حصول افعاله تعالى
في اوقات معينة مع جواز حصولها قبلها وبعدها يستدعي مخصصا وليس هو
القدرة لان شانها الايجاد والذي نسبته الى كل الاوقات على السوا
ولا العلم لانه تابع للمعلوم فلا يكون مستتبعا له لامتناع الدور وظاهر
ان سائر الصفات لا تصلح لذلك سوى الارادة فلا بد من اثباتها فان قيل لا نسلم
جواز حصول افعال الله تعالى قبل ان حصل او بعده ولم لا يجوز ان يقال
لا امكان لها الا في ذلك الزمان المعين والدليل عليه هو ان المفهوم
من حصوله في ذلك الزمان ليس امرا سلبيا لانه نقيض اللاحصول فيه
ولا نفس الذات والا لكان متى بطل حصوله في ذلك الزمان وجب ان
يبطل الذات فهو اذن صفة زائدة على الذات لكن هذه الصفة يستحيل
حصولها الا في ذلك الحين (الزمان) لان الصفة المسماة بالحصول في ذلك
الزمان لو حصلت في زمان اخر لم يكن الحصول في ذلك الزمان حصولا
في ذلك الزمان فاذن امكان حدوث هذه الصفة مختص بهذا الوقت
فاذا عقل هاهنا لم يعقل في غيره فان قلت الامكان من لوازم الماهية
فيدوم بدوامها قلت ينتقض بما ذكرناه ثم نقول هذا انما يصح لو كانت

الماهية متقررة قبل وجودها لكن ذلك باطل لانا بينا ان الماهية
منفية حال عدمها وهو قول بان المعدوم شيء وهو باطل سلمنا ذلك لم لا يجوز
ان يقال الماهية بشرط حصولها في ذلك الوقت يقتضي الامكان ~~وبشرط~~
~~حصولها في وقت اخر يقتضي الامتناع~~ وبشرط حصولها في وقت اخر يقتضي
الامتناع كما ان الطبيعة الارضية بشرط حصولها في المركز يقتضي
السكون وبشرط حصولها في الهوا يقتضي الحركة سلمنا الامكان فلم لا
يجوز ان يقال الله تعالى خلق الافلاك وخلق فيها طباعا محركة لها
لذواتها ثم ان بسببها تتولد هذه الحوادث في عالمنا (هذا) وان كانت الحوادث
العنصرية مرتبطة بالاتصالات الكوكبية ثم الاتصالات الفلكية مناهج
معينة يمتنع فيها تقدم المتاخر وتاخر المتقدم فكانت الحوادث العنصرية
كذلك وحينئذ لا حاجة لها الى المخصص فان قلت فلم خلق العالم في الوقت
المعين وما خلقه قبل ذلك ولا بعده (عنه) قلت هذا انما يصح لو كان قبل خلق العالم
وقت وزمان وهو محال بالاتفاق اما عند الفلاسفة فلان الزمان مقدار حركة
معدل النهار فقبل وجودها لا يمكن وجود الزمان واما عند المسلمين
فلان الزمان محدث واذا كان كذلك فقبل الخلق لا زمان حتى يستحيل ان
يقال لم لم يخلقه في زمان اخر سلمنا انه لا بد من مخصص فلم لا يكفي القدرة
قوله نسبتها الى الكل على السواء قلنا والارادة ايضا نسبتها
الى الكل على السوا فتفتقر الارادة الى ارادة اخرى لا الى نهاية
فان قلت الارادة القديمة كانت على صفة لاجلها يجب تعلقها بايجاد

بيان السكون

وذلك صحيح

الحادث المعين في الوقت المعين ويستحيل تعلقها بإحداثه ذلك الحادث
في وقت اخر قلت لو كان الامر كذلك لم يكن الله تعالى بالحقيقة مختارا
بل كان موجبا بالذات وهو قول الفلاسفه وان جاز ذلك فلم لا يجوز
ان يقال قدرة الله تعالى كانت على صفة لاجلها تجب تعلقها بايجاد الحادث
المعين في الوقت المعين ويستحيل تعلقها بايجاده في وقت اخر
وعلى هذين التقديرين تستغني القدرة عن الاراده سلمنا ان القدرة غير صالحة للملك
فلم لا يجوز ان يكون العلم مخصصا بيانه من وجهين الاول ان الله تعالى عالم بجميع المعلومات
فيكون عالما بما فيها من المصالح والمفاسد والعلم باشتمال الفعل
على المصلحة والمفسدة مستقل باقتضاء الدعا الى الايجاد والترك بدليل
انا متى علمنا في الفعل مصلحة خالية عن المضار دعانا ذلك العلم الى الفعل
بل اسناد الترجيح الى هذا العلم اولى من اسناده الى الاراده فان الله تعالى
لو اوقف المكلف على شفير جهنم وخلق فيه علما بما في دخول النار
من المضار وخلق فيه اراده دخول النار فانه لا يدخل النار ولاجل ذلك
قد نريد الشي اراده قويه ونتركه لعلمنا بما فيه من المفسده الثاني
وهو ان الله تعالى عالم بجميع الاشيا فيعلم ما يقع منها ... فما لا يقع
وجود ما علم الله تعالى عدمه محال وبالعكس فلا جرم وجد ما علم
وجوده فكان ذلك كافيا في التخصيص سلمنا ان ما ذكرتم يدل على
قولكم لكن معنا ما يبطله وهو ان المريد اما يريد لغرض او لا لغرض
فان كان لغرض كان مستكملا بذلك الغرض والمستكمل بالغير

ناقص لذاته وهو على الله تعالى محال ولانه يقتضي ترجيح احد طرفي الممكن
على الاخر من غير مرجح وهو على الله تعالى محال والجواب
ان الجسم الموصوف بالحركة كان يمكن ان يصير موصوفا بها قبل ذلك
والمحكوم عليه بهذا الامكان ليس هو المعدوم بل هو الجسم الموجود
قوله يجوز ان يكون ممكنا في وقت وممتنعا في وقت اخر قلنا الوقت
ان لم يكن موجودا استحال ان يكون له اثر وان كان موجودا كان الكلام
فيه كالكلام في الاول قوله هذه الحوادث مستنده الى الاتصالات
الفلكيه قلنا سنقيم الدلالة على ان جميع الممكنات واقعه بقدرة الله
تعالى اما المعارضة بنفي الاراده فتقريره وجوابها ان مفهوم كون
الشي مرجحا من غير مفهوم كونه مؤثرا وذلك يوجب الفرق بين الاراده
والقدره ويتوجه عليه ان المفهوم من كونه عالما بهذا السواد غير المفهوم
من كونه عالما بذلك السواد غير المفهوم من كونه عالما بذلك ... فيلزم
أن يكون له بحسب كل معلوم علم وقد التزمه الاستاذ ابو سهل الصعلوكي
منا وهو الوجه ليس بصحيح قوله لم لا يكفي علمه تعالى بما في الافعال
من المصالح والمفاسد قلنا سنقيم الدلالة على ان افعال الله تعالى
لا يجوز تعليلها بالمصالح قوله انما وجدها علم الله تعالى انه يوجد قلنا
العلم بان الشي سيوجد تابع لكونه بحيث سيوجد فكونه بحيث
يوجد لو كان لاجل ذلك العلم لزم الدور ... صفه اخرى قوله
المريد اما مرجح لغرض او لا لغرض قلنا اراده الله تعالى صفه منزهه

عن الاعراض بل هي واجبة التعلق بايجاد ذلك الشي في ذلك الوقت الا انها
وبالله التوفيق مسـألة اتفق المسلمون على انه تعالى سميع
بصير لكنهم اختلفوا في معناه فقالت الفلاسفة والكعبي وابو الحسين
البصري ذلك عبارة عن علمه تعالى بالمبصرات والمسموعات وقال
الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان زايدتان على العلم لنا
انه تعالى حي والحي يصلح اتصافه بالسمع والبصر وكل من صح اتصافه بصفة
فلو لم يتصف بها اتصف بضدها فلو لم يكن الله تعالى سميعا بصيرا لكان
الله تعالى موصوفا بضدهما وضدهما نقص والنقص على الله تعالى محال فان
قيل حياة الله تعالى مخالفة لحياتنا والمختلفات لا يجب اشتراكها في جميع
الاحكام فلا يلزم من كون حياتنا مصححة للسمع والبصر كون حياته كذلك
سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان تكون حياته وان صححت السمع والبصر لكن ماهيته
غير قابلة لهما كما ان الحياة وان صححت الشهوة والنفرة لكن ماهيته تعالى
غير قابلة لهما فكذا هاهنا سلمنا ان ذاته تعالى قابلة لهما لكن لم لا يجوز
ان يكون حصولهما موقوفا على شرط ممتنع التحقق في ذات الله تعالى
وهذا هو قول الفلاسفة فان عندهم ابصار الشي مشروط بانطباع صورة
مساوية مشابهة لذلك المرئي في الرطوبة الجليدية واذا كان في حق
الله تعالى ممتنعا لا جرم لم يثبت الصحة سلمنا حصول الصحة لكن لم قلت ان
القابل لصفة يستحيل خلوه عنها وعن ضدها معا وقد تقدم تقريره سلمنا
ذلك لكن ما المعني بالنقص ثم لم قلت ان النقص محال فان كان الرجوع فيه
الى الاجماع

الى الاجماع صارت الدلالة سمعية واذا كان الدليل على حقيقة الاجماع
هو الاية والايات الدالة على السمعية والبصرية اظهر من الايات الدالة
على صحة الاجماع كان الرجوع في هذه المسألة الى التمسك بالاية اولى فالعمدة
التمسك بالايات ولا شك بان لفظ السمع والبصر ليس حقيقة في العلم بل مجازا
فيه وصرف اللفظ عن الحقيقة الى المجاز لا يجوز الا عند المعارض
وحينئذ يصير الخصم محتاجا الى اقامة الدلالة على امتناع اتصافه تعالى
تعالى بالسمع والبصر ليس حقيقة في العلم بل مجاز فيه وصرف اللفظ
فيه عن الحقيقة الى المجاز لا يجوز الا عند المعارض وحينئذ يصير الخصم
محتاجا الى اقامة الدلالة على ومن الاصحاب من قال السميع البصير
اكمل ممن ليس بسميع ولا بصير والواحد منا سميع بصير فلو لم يكن كذلك
لكان اكمل من الله تعالى وهو محال وهذا ضعيف لان لقائل ان يقول الماشي
اكمل ممن لا يمشي والحسن الوجه اكمل من قبيح الوجه والواحد منا موصوف
به فلو لم يكن الله تعالى موصوفا به لزم ان يكون الواحد منا اكمل من الله تعالى
فان قلت هذه صفة كمال في الاجسام والله تعالى ليس بجسم فلا يتصور
ثبوته في حقه قلنا لم قلت ان السمع والبصر ليس من صفات الاجسام
وحينئذ نعود البحث المذكور مسـألة اتفق المسلمون على
اطلاق لفظ المتكلم على الله تعالى لكنهم اختلفوا في معناه فزعمت
المعتزلة ان معناه كونه تعالى موجدا للاصوات دالة على معان مخصوصة
في اجسام مخصوصة واعلم انا لا ننازعهم في المعنى لانا نعتقد ان جميع

الحوادث واقعه بتكوين الله تعالى ونسلم ان خلق الاصوات في الاجسام الجمادية
والحيوانية جايز واذا ثبت ذلك فقد ساعدناهم على المعنى بقي هاهنا النزاع في
ان اسم المتكلم هل وضع في اللغه لهذا المعنى ام لا وهذا بحث لغوي لا حظ للعقل
فيه البته والمتكلمون من الفريقين قد طولوا فيه ولا فايده فيه اما اصحابنا
فقد اتفقوا على انه تعالى ليس متكلما بالكلام الذي هو الحروف والاصوات
بل زعموا انه متكلم بكلام النفس والمعتزله ينكرون هذه الماهيه وبتقدير
الاعتراف بها ينكرون اتصاف ذات الله تعالى بها وبتقدير ذلك ينكرون
كونها قديمه وبتقدير ذلك ينكرون كونها واحده فالحاصل ان الذي ذهبوا اليه
نحن من القايلين به الا انهم انكروه وهم ينازعونا في الماهيه والوجود والقدم
والوحده فهذه مقدمه لا بد من معرفتها للخايض في هذه المسله احتج
اصحابنا على كونه تعالى متكلما بامور احدها انه تعالى حي والحي يصح اتصافه
بالكلام فلو لم يكن الله تعالى موصوفا بالكلام لكان موصوفا بضده وهو
نقص وهو على الله تعالى محال قالت المعتزله مسبوق بالتصور فما ماهيه
هذا الكلام فان الذي نجده من انفسنا اما هذه الحروف والاصوات
او تخيل هذه الحروف والاصوات وانتم لا تثبتونها لله تعالى فان قلتم نعني
بالامر طلب الفعل قلنا فلم لا يجوز ان يكون ذلك الطلب هو الاراده وانتم حيث
حاولتم الفرق بينه وبين الاراده قلتم الله تعالى يامر بما لا يريد لكن
هذا الفرق انما يثبت بعد ثبوت كونه تعالى متكلما وذلك يتوقف على تصور
ماهيه الكلام فلو بنينا تصور ماهيه الكلام عليه لزم الدور ولئن سلمنا

عن

عن هذا المقام لم قلت انه يصح اتصاف ذات الله تعالى به وتقريره بالوجوه
الثلثه المذكوره في مسيلتي السمع والبصر سلمنا انه يصح اتصافه به لكن
لم قلت ان ضده نقص وانه كل الذي يعده نقصا وانه في العرف هو الخرس
من التلفظ بالحروف فاما ضد المعنى الذي ذكرته فلم قلت انه نقص بل لو قيل
ان ذلك المعنى هو النقص لكان اقرب فان ثبوت الامر والنهي من غير حضور
المخاطب سفه وهو نقص وبقيه الاسوله ما تقدم في المسله السابقه وثانيها قالوا
لما علمنا ان افعال الله تعالى يجوز عليها التقدم والتاخر لاجرم اسندناها
الى مرجح وهو الاراده وكذلك رانا افعال العباد مترددة بين الحظر
والاباحه والندب والوجوب فلاختصاصها بهذه الاحكام يستدعي مخصصا
وليس ذلك هو الاراده لان الله تعالى قد يامر بما لا يريد وبالعكس فلا بد
من صفه اخرى وهو الكلام وهذا ايضا ضعيف لانا نقول لم لا يجوز
ان يكون معنى الوجوب والحظر هو ان الله تعالى عرف المكلف انه يريد
عقاب من يترك الفعل الذي في الاخره او يريد ايصال الثواب اليه
في الاخره وهذا القدر مما لا حاجه فيه الى اثبات الكلام فان ادعيت
امرا وراء ذلك فهو ممنوع وثالثها ان الله تعالى ملك مطاع والمطاع هو
الذي له الامر والنهي وهو ضعيف جدا لانهم ان عنوا بالمطاع نفوذ قدرته
ومشيته في المخلوقات فهو مسلم وان عنوا به ان له امرا ونهيا فهو اول
المسله ورابعها اجماع المسلمين على كونه متكلما وهو ضعيف لما
بينا ان الاجماع ليس الا على اللفظ اما في المعنى الذي يقوله اصحابنا.

نعم غير مجمع عليه بل لم يقل له احد الا اصحابنا والمعتمد قوله وكلم الله موسى تكليما فان قيل اسم الكلام في اللغة موضوع لهذه الالفاظ وانتم لا تقولون بكونه تعالى موصوفا بالكلام بهذا المعنى فقد صرفتم اللفظ عن ظاهره واذا كان ذلك لم يكن صرفه الى المعنى الذي ذكرتموه اولى من صرفه الى معنى اخر وهو الامر الذي به عرف الله تعالى ما يفعل بالمكلفين في الاخرة من الثواب والعقاب ثم الجواب لنا عنه لكنه اثبات الكلام بالكلام واثبات الشي بنفسه باطل والجواب ان صرفه الى المعنى اولى لقول الشاعر

ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

والجواب عن الثاني انه اثبات كلام الله تعالى باخبار الرسول والعلم بصدق الرسول لا يتوقف على كونه متكلما لانها علمنا انه لا يجوز ظهور المعجز على يد الكاذب علمنا صدقه سوا علمنا كلام الله تعالى او لم نعلمه فهذا منتهى القول في هذه المسئلة ذهب ابو الحسن الاشعري واتباعه الى ان الله تعالى باق ببقا يقوم به وذهب القاضي وامام الحرمين الى نفيه وهو الحق لنا المعقول من الباقية تقتضي ترجيح الوجود على العدم وهذا انما يعقل في حق ممكن الوجود فواجب الوجوب لذاته يستحيل ان يكون رجحان وجوده على عدمه معللا بمعنى وايضا فذلك البقا لا شك انه باق فان كان باقيا ببقا اخر لزم اما التسلسل واما الدور وان كان باقيا ببقا الذات التي هو صفتها فحينئذ يلزم الدور وان كان باقيا بنفسه وتكون الذات باقية به فيفتقر اليه انقلبت الذات صفة والصفة ذاتا

وهو

وهو محال واما في الشاهد فليس بمعنى ايضا لان شرط حصوله في الجوهر حصول الجوهر في الزمان الثاني فلو افتقر حصول الجوهر في الزمان الثاني اليه لزم الدور ولقايل ان يقول البقا نفس حصول الجوهر في الزمان الثاني لا انه امر موقوف عليه وجوابه ان نفس الحصول في الزمان ليس صفة والا لزم التسلسل احتجوا بان الذات لم تكن باقية حال الحدوث ثم صارت باقية فوجب ان يكون البقا زايدا والجواب انه معارض بان الذات كانت حادثة زمان الحدوث ثم حال البقا ما بقيت حادثة فيلزم ان يكون الحدوث صفة زايدة وهو محال على ما تقدم فان قلت الحدوث نفس حصوله في الزمان الاول قلت البقا نفس حصوله في الزمان الثاني وبالله التوفيق مسئلة مذهب اكثر المسلمين ان الله تعالى عالم بجميع المعلومات خلافا للفلاسفة ولقوم من اهل الملة لنا انه تعالى لكونه حيا يصح ان يكون عالما بكل المعلومات فلو اختص عالميته بالبعض دون البعض لافتقر الى المخصص وهو محال ومن الدهرية من زعم انه لا يعلم ذاته لان العلم امر اضافي فلو علم ذاته كانت ذاته مضافة الى نفسه واضافة الشي الى نفسه محال فان قلت ذاته تعالى من حيث انه عالم مغاير له من حيث انه معلوم وهذا القدر من التغاير يكفي في هذه الاضافة قلت صيرورة الذات عالما ومعلوما موقوف على قيام العلم وهو موقوف على المغايرة والمغايرة ان كانت موقوفة على صيرورة الذات عالما ومعلوما فيلزم الدور وجوابه انه منقوض

بعلمنا بانفسنا ومنهم من سلم كون الباري تعالى عالما بنفسه ومنع كونه
عالما بغيره لان العلم صورة مساوية للمعلوم في العالم او اضافة مخصوصة
بين العالم والمعلوم فلو علم الله تعالى الحقائق لحصلت تلك الصورة
او تلك الاضافة في ذاته تعالى والجواب ان الكثرة في الصور او الاضافات
وهي من لوازم الذات لا نفسها ومنهم من زعم انه لا يعلم الجزئيات لانه لو علم
كون زيد في الدار فبعد خروجه منها ان بقي العلم الاول كان جهلا
وان لم يبق كان تغيرا والجواب انا اذا عبرنا بالتغير وقوع التغير
في الاحوال الاضافية فلم قلت انه محال ولذلك فان الله تعالى كان قبل
كل حادث ثم يصير معه ثم يصير بعده والتغير في الاضافات لا يوجب
التغير في الذات فكذا هاهنا كونه عالما بالمعلوم اضافة بين علمه وبين
ذلك المعلوم فعند تغير المعلوم تتغير تلك الاضافة فقط ومنهم من زعم
انه لا يعلم الحوادث الا عند وقوعها وقبل ذلك فلا يعلم الا الماهية
واحتج بوجهين الاول ان المعلوم متميز والشخص قبل وجوده نفي محض
فلا يكون في نفسه متميزا فلا يصح ان يكون معلوما الثاني انه تعالى
لو علم الاشياء قبل وقوعها فكل ما علم فهو واجب الوقوع لان عدم وقوعه
يفضي الى انقلاب العلم جهلا وهو محال والمؤدي الى المحال محال فعدمه
~~ووقوعه يفضي الى انقلاب العلم جهلا وهو محال~~ فعدم وقوعه محال
فوقوعه واجب وحينئذ يلزم الجبر ولا يتمكن الحيوان من فعل اصلا بل يكون
كالجماد لان ما علم وقوعه فهو واجب وما علم عدمه فهو ممتنع والجواب

[هامش: فيفضي الى الكثرة في ذاته صح]

عن الاول انه منقوض بعلمنا بالمعدومات المستقبلة قبل وقوعها كعلمنا بطلوع
الشمس غدا وعن الثاني بالتزام ان ما علم الله وقوعه فهو واجب ومنهم من
انكر كونه عالما بما لا نهاية له واحتج بثلثة اوجه الاول ان المعلومات
تتطرق اليها الزيادة والنقصان فان بعضها اقل من الكل وما كان كذلك
فهو متناهي الثاني ان المعلوم متميز عن غيره والمتميز عن غيره متناهي
فالمعلوم متناه الثالث ان العلم بكل معلوم يغاير العلم بغيره بدليل
انه يصح ان نعلم كون الشيء عالما بشيء مع الغفلة عن كونه عالما بشيء
اخر والمعلوم غير المجهول فلو كانت المعلومات غير متناهية فهناك
موجودات غير متناهية وهو محال والجواب عن الاول ما تقدم
ان تطرق الزيادة والنقصان الى الشيء لا يدل على التناهي وعن الثاني
ان المتميز كل واحد منها وهو متناه وعن الثالث ان العلم واحد لكن
نسبته غير متناهية وهذا ضعيف لان الشعور بالشيء اذا كان لا
يتحقق الا مع هذه النسب فهذه النسب ان لم تكن موجودة لم يكن
العلم موجودا وان كانت موجودة عاد الالزام وقد ذكرنا ان الاستاد
ابا سهل التزمه ومنهم من انكر كونه عالما بجميع المعلومات واحتج
بانه لو علم جميع المعلومات لكان اذا علم شيئا علم كونه عالما به وعلم
ايضا كونه عالما بكونه عالما ويجب هناك مراتب غير متناهية
وان كانت معلوماته غير متناهية وله بحسب كل معلوم مراتب غير
متناهية كانت الصفات غير متناهية فان قلت العلم بالشيء نفس العلم

[هامش: كلها]
[هامش: لكانت المعلومات غير]
[هامش: بالجميع عالما لكونه عالما]

لا نفس واحد بل ...

بالعلم به قلت هذا باطل لان العلم بالشي اضافه الى الشي والعلم بالعلم بالشي
اضافه بين العلم وبين العلم بالشي والاضافه الى الشي غير الاضافه الى غيره
والجواب ان اللا تناهي في النسب والتعلقات وهي امور عدميه
ثبوتيه انما الثابت هو العلم وهو صفه واحده وبه الاشكال الذي قدمناه
وبالله التوفيق مسئله مذهب اصحابنا ان الله تعالى قادر على
جميع المقدورات خلافا لجميع الفرق لنا ان ما لاجله صح في البعض ان
يكون مقدور الله تعالى هو الامكان لان ما عداه اما الوجوب
او الامتناع وهما يحيلان المقدوريه لان الامكان وصف مشترك فيه بين
الممكنات فيكون الكل مشتركا في صحه مقدوريه الله تعالى فلو اختص
قادريته بالبعض دون البعض افتقر الى المخصص واذا ثبت انه قادر على
جميع الممكنات وجب ان لا يوجد شي من الممكنات الا بقدرته اذ لو وقع شي
اخر موثرا لكان اذا اجتمعا على ذلك الممكن فاما ان يقع ذلك الممكن بهما
معا فيجتمع على الاثر الواحد موثران مستقلان وهو محال او لا يقع بواحد منهما
وهو محال لان المانع من وقوعه بهذا وقوعه بذلك فلو لم يوجد وقوعه بهذا
لا يمتنع وقوعه بذلك فلو امتنع وقوعه بهذا وذلك لزم وقوعه بهذا وذلك
حتى يكون وقوعه بكل واحد منهما مانعا من وقوعه بالاخر وذلك محال
واما ان يقع باحدهما دون الاخر وهو محال لان كل واحد منهما لما كان
مستقلا بالتاثير كان وقوعه باحدهما دون الاخر ترجيحا لاحد طرفي
الممكن على الاخر من غير مرجح وهو محال فثبت ان جميع الممكنات واقعه

وتعلقاته

بقدره الله تعالى اما الفلاسفه فقد منعوا ان يصدر من الواحد اكثر
من الواحد وقد تقدم الجواب عن حجتهم واما الثنويه والمجوس فقد زعموا
انه غير قادر على الشرور لان فاعل الخيرات خير وفاعل الشرور شرير والفاعل
الواحد يستحيل ان يكون خيرا شريرا والجواب ان عنيتم بالخير والشرير
موجد الخير والشر فلم قلتم ان الفاعل الواحد يستحيل ان يكون كذلك
وان عنيتم به غيره فبينوا فاما النظام فانه زعم انه لا يقدر على خلق الجهل
وسائر القبائح واحتج بان فعل القبيح محال والمحال غير مقدور اما انه
محال فلانه يدل على الجهل والحاجه وهما محالان والمودي الى المحال محال
واما ان المحال غير مقدور فلان المقدور هو الذي يصح ايجاده وذلك يستدعي
صحه الوجود والممتنع لا تصح له صحه الوجود والجواب لا نسلم ان فعل
الشي يدل على الجهل والحاجه بل هو مالك فله ان يفعل ما يشا سلمناه لكن
هذا الامتناع انما جا من جهه الداعي فلم قلت انه ممتنع من جهه القدره
فان القادر عند الجزم بارادته للترك يمتنع عليه الفعل نظرا الى هذا
الداعي ولكنه يكون قادرا على الفعل نظرا الى انه لو حصل له الداعي
الى الفعل بدلا عن الداعي الى الترك لكان قادرا عليه واما عباد
فانه زعم ان ما علم الله وقوعه انه يكون فهو واجب وما علم الله انه لا يكون فهو
ممتنع والواجب والممتنع غير مقدور والجواب ان هذا يقتضي ان لا يكون
لله تعالى قدره اصلا لان كل شي فاما معلوم الوجود او معلوم
العدم ثم انه وان كان واجبا نظرا الى العلم لكنه ممكن في نفسه فكان

مقدورا ولان العلم بالوقوع تبع للوقوع الذي تبع القدرة والتأثير لا يبطل
المتقدم واما البلخي فقد زعم ان الله تعالى لا يقدر على مثل مقدور العبد لان فعل العبد
اما طاعة او سفه او عبث وكل ذلك على الله تعالى محال والجواب
ان الفعل في نفسه اما حركة او سكون وكونها طاعة وسفها وعبثا احوال
عارضة له من حيث كونه صادرا عن العبد والله تعالى قادر على مثل ذلك
الفعل اما ابو علي وابو هاشم واتباعهما فقد زعموا ان الله تعالى قادر على
مثل مقدور العبد لكنه غير قادر على نفس مقدوره لان المقدور من شانه
ان يوجد عند تحقق دواعي القادر وان يبقى على العدم عند تحقق صارفه فلو كان
مقدور العبد مقدورا له لكان اذا اراد الله تعالى وقوعه وكره العبد وقوعه
لزم ان يوجد لتحقق الداعي وان لا يوجد لتحقق الصارف وهو محال والجواب
ان البقاء على العدم عند تحقق الصارف ممنوع مطلقا بل ان ذلك واجب
اذا لم يقم مقامه سبب اخر مستقل وهذا اول المسئلة مسئلة
اتفق اصحابنا على انه تعالى عالم بالعلم قادر بالقدرة حي بالحياة خلافا
للفلاسفة والمعتزلة والكرامية واهم المهمات في هذه المسئلة الكشف عن محل
النزاع فنقول اما نفاة الاحوال منا فقد زعموا ان العلم نفس العالمية
والقدرة نفس القادرية وهما صفتان زائدتان على الذات واعترف ابو علي
الجبائي وابو هاشم بهذا الراي الا انهم قالوا لا نسمي هذه الامور علما
وقدرة بل عالمية وقادرية فيكون الخلاف في الحقيقة لفظيا وذهب
ابو هاشم الى انها احوال والحال لا تعلم ولكن تعلم الذات عليها وعندنا

ان

٨٤

85

ان هذه الامور معلومة في نفسها وقول ابي هاشم باطل قطعا لان ما لا
يتصور في نفسه استحال التصديق بثبوته لغيره واما ابو علي الجبائي
فانه سلم انها معلومة فعلى هذا لا يبقى بينه وبين نفاة الاحوال منا خلاف
معنوي البتة اما مثبتو الحال منا فقد زعموا ان عالمية الله تعالى معللة
بمعنى قائم به وهو العلم وهو لا يحقق الخلاف بينهم وبين المعتزلة
في المعنى واما نحن فلا نقول بذلك لان الادلة ما دلت الا على اثبات امر زائد
على الذات واما على الامر الثالث فلا دليل عليه البتة لا في الشاهد ولا في
الغائب اما الفلاسفة فمن مذهبهم ان العلم عبارة عن حصول صورة مساوية
للمعلوم في العالم فاذا كانت المعلومات مختلفة في الماهيات كانت
الصور المساوية لها مختلفة في الذات فيكون علم الله تعالى بالمعلومات
امرا زائدا على ذاته تعالى وهي من لوازم ذاته وقد صرح ابن سينا بذلك
في النمط السابع من كتاب الاشارات فعلى هذا فقد سلموا ان علم الله تعالى
معنى قائم بذاته الا انهم يعبرون عن هذا المعنى بعبارة اخرى فيقولون علم
الله تعالى صفة خارجة عن ذات الله تعالى متقومة بتلك الذات
وكانهم عبروا عن المعنى بالصفة الخارجة وعن القيام بالذات بالمتقوم
بالذات فظهر انهم يساعدون في هذه المسئلة على المعنى بل بقي الخلاف
بينهم وبين مثبتي الحال منا فانهم لا يقولون الا بالذات وتلك الصورة اللازمة
للذات ومثبتو الحال منا قالوا بامور ثلثة الذات والعالمية والعلم
فظهر ان الذي يقوله نفاة الحال منا متفق عليه بين كل فرق كون الله تعالى عالما قادرا

لنا ان نعد العلم بكونه عالما موجودا نفتقر الى دليل اخر يدل على كونه
عالما قادرا والمعلوم ثانيا غير المعلوم اولا فعلم الله تعالى زايد على
ذاته احتج الخصم بامور احدها ان علمه لو كان زايدا
على ذاته لكان مفتقرا الى ذاته فيكون ممكنا لذاته واجبا بعلته وتلك
العلة ليست الا الذات والموصوف ليس الا الذات فيكون
الذات قابلة وفاعلة معا وهو محال وثانيها ان علمه تعالى
واجب والواجب يستغني عن العلة وثالثها لو كان له علم قديم لكان
مشاركا للذات في القدم وذلك يقتضي تماثلهما فلا يكون احدهما
بكونه ذاتا والاخر بكونه صفة اولى من العكس ورابعها تكون مغايرة
للذات فيلزم القول بتعدد القدماء وهو محال وخامسها ان علم
الله تعالى المتعلق بمعلومنا يجب ان يكون مثلا لعلمنا فيلزم من
حدوث علمنا حدوث علمه وسادسها ان العلم بكل معلوم
غير العلم بغيره على ما تقدم ومعلومات الله تعالى غير متناهيه فيلزم
ان تكون له علوم غير متناهيه الجواب عن الاول
قد تقدم وعن الثاني انه انما يتوجه على من يثبت عالميته ثم يعللها بمعنى
ونحن لا نقول به وايضا فبتقدير القول به الواجب متى لا يعلل اذا كان
واجبا لذاته او لغيره الاول مسلم لكن لم قلت ان عالميته واجبة لذاته
بل هو اول المسئلة والثاني باطل لان وجوب العالمية بالعلم لا يوجب
استغناوه عنه كما في الشاهد وعن الثالث ان الاشتراك في

رابعها

نقول

٨٥

86

العدم اشتراك في وصف سلبي لا ثبوتي وذلك لا يوجب التماثل اصلا
كما ان الضدين لا يلزم من اشتراكهما في التضاد تماثلهما وعن الرابع
ان عنيتم بالتغاير كون كل واحد منهما مخالفا للاخر فمسلم لكنا
لا نطلق هذه اللفظة لعدم الاذن وان عنيتم جواز المفارقة في الزمان
والمكان والثبوت والعدم فلم قلتم وان عنيتم معنى ثالثا فبينوه وعن
الخامس ان علمه المتعلق بمعلومنا مع علمنا يشتركان في التعلق بذلك
المعلوم ولا يلزم من اشتراك الشيئين في بعض اللوازم تماثلهما ولئن سلمناه
لكن لا يلزم من حدوث علمنا حدوث علمه كما لا يلزم من كون وجوده تعالى
مساويا لوجودنا في كونه وجودا حدوث وجوده وعن السادس [illegible]
الزمتم علينا في العلم الزمتكم في نفس العالمية وهذه المعارضة واردة على جميع
الشبه مسئلة الباري تعالى ليس مريدا لذاته وهو
قول ابي علي وابي هاشم والخلاف فيه مع النجار لنا ما تقدم واحتج
ابو علي وابو هاشم على انه ليس مريدا لذاته بانه لو كان مريدا لذاته لكان
لكان مريدا لجميع المرادات كما انه لما كان عالما لذاته كان عالما بكل
المعلومات لكن ذلك محال لان زيدا اذا اراد موت رجل وعمرا اراد حياته
فلو كان الله مريدا لكل المرادات يلزم ان يكون مريدا لموته وحياته
معا وهو محال وللقائل ان يقول لم قلت انه لو كان مريدا لذاته لكان مريدا
لكل المرادات والقياس على العلم لا يسمن ولا يغني من جوع وفرقهم
لما كانت المريدية صفة ذاتية لم يكن تعلقها ببعض المرادات اولى من تعلقها

فلم قلتم بان [illegible]

ولو كان مريدا لجميع المرادات فهو

البارى تعالى

بالباقي نقل عمن قبلي صنفه مسئلة لا يجوز ان يكون مريدا
بارادة حادثة خلافا للمعتزلة والكرامية اما عند المعتزلة فهو مريد بارادة
محدثة لا في محل واما عند الكرامية فهو مريد بارادة يخلقها في ذاته
لنا ان احداث الشيء لا يصح الا بالارادة على ما تقدم فلو كانت الارادة
حادثة لافتقرت الى ارادة اخرى ولزم التسلسل مسئلة
كلام الله تعالى قديم خلافا للمعتزلة والكرامية واعلم ان الجمهور منا
يعتقدون ان المعتزلة يوافقونا في كونه تعالى متكلما ويخالفونا الا
في قدم الكلام اما نحن فقد بينا ان الذي تقول به المعتزلة نحن نقول به
من حيث المعنى والذي نقول به فهم لا يقولون الشيء فاذا حاولنا مكالمة
المعتزلة وجب علينا ان نحقق ماهية هذا الكلام ثم نقيم الدلالة على
ان الله تعالى موصوف بها ثم نقيم الدلالة على قدمها فانهم خالفونا
في المواضع الثلثة فنقول اما المقامان الاولان وهما المقامان الصعبان
مع المعتزلة فقد تقدم القول فيهما واما الثالث فالدليل عليه من وجهين
الاول ان القايل قايلان قايل اعترف بكونه تعالى موصوفا بهذا الكلام
وقايل انكر ذلك وكل من اعترف به قال انه قديم لان المعتزلة والكرامية
لم يعترفوا بكون الله تعالى موصوفا بهذا الكلام وانما قالوا الحروف
الكلام الذي يكون حرفا وصوتا واذا ثبت ذلك فلو قلنا حدث الكلام
كان ذلك قولا ثالثا خارقا للاجماع الثاني فهو ان هذا الكلام
لو كان لكان اما ان يحدث في ذات الله تعالى فيكون الله تعالى محلا

هذا

للحوادث وهو محال او لا في محل وهو محال لان كون الله تعالى
متكلما قد دللنا عليه انه من صفاته وصفة الشيء يستحيل ان لا تكون
حاصلة فيه والا لجاز ان يكون الجسم متحركا بحركة قايمة بجسم اخر
وذلك محال واحتجوا بامور احدها ان الامر بلا مامور عبث وهو
غير جايز على الله تعالى وثانيها انه تعالى لو كان متكلما بقوله انا ارسلنا
نوحا وهو اخبار عن الماضي لكان كذبا وثالثها ان الامة مجمعة ان كلام
الله تعالى ناسخ ومنسوخ وسور وايات وذلك من صفات المحدثات والجواب
عن الاول ان عبد الله بن سعيد ذهب الى ان كلام الله تعالى وان
كان قديما ولكنه ما كان في الازل امرا ولا نهيا ولا خبرا ثم صار فيما لا
يزال كذلك وهو في غاية البعد لانا لما وجدنا في النفس طلبا واقتضاء
وبينا الفرق بينه وبين الارادة امكننا بعد ذلك ان نشير الى ماهية
معقولة وندعي ثبوتها لله تعالى فاما الكلام الذي نعبر عنه بهذه الحروف
والاصوات وبمغاير الامر والنهي والخبر فغير معلوم التصور فكان
القول بثبوته لله تعالى في الازل كان امرا ونهيا ثم منهم من يقول
المعدوم مامور على تقدير الوجود وهذا في غاية البعد لان الجماد
اذا لم يجز ان يكون مامورا فالمعدوم الذي هو نفي محض كيف يعقل ان يكون
مامورا ومنهم من قال انه كان في الازل امرا من غير مامور
ثم لما سمع وبقي صار المكلفون بعد دخولهم في الوجود مامورين بذلك
الامر وضربوا له مثلا وهو ان الانسان اذا اخبره النبي الصادق ان

مثالا

محض الجهالة واما جمهور الاصحاب فقد زعموا ان كلام الله تعالى كان

بان الله تعالى سيرزقه ولدا ولكنه لموت قبل ولادته فانه ربما قال
لبعض الناس اذا ادركت ولدي بالغا فقل له ان اباك كان يامرك بتحصيل
العلم فهاهنا وجد الامر والمامور معدوم حينئذ لو بقي ذلك الامر الى
اوان بلوغ الصبي لصار مامورا بذلك الامر وعن الثاني ان الخبر في
الازل واحد ولكنه تختلف اضافته بحسب اختلاف الاوقات وبحسب
ذلك تختلف الالفاظ الدالة عليه كما في العلم وعن الثالث ان
تلك الصفات عائدة الى هذه الحروف والاصوات فلا نزاع فيه انما الكلام
في الصفة القديمة التي دلت عليها هذه العبارات مسئله
هذه الصفة القديمة المسماة عندنا واحدة خلافا لبعض اصحابنا فانهم
اثبتوا لله تعالى خمس كلمات الامر والنهي والخبر والاستخبار والندا
لنا ان حقيقة الكلام هو الخبر والامر والنهي ايضا خبر لانه اخبار
عن ترتيب الثواب والعقاب على الفعل والترك مسئله
خبر الله تعالى صدق لان الكذب نقص وهو على الله تعالى محال ولانه
لو كان كاذبا بكذب قديم لو كان كذلك لاستحال منه الصدق
لكن التالي محال فان كل من علم شيا صح منه ان يخبر في نفسه بحسبه
خبرا صدقا وذلك معلوم بالضرورة لا يقال هب ان ما ذكرتم يدل
على ان الخبر القديم صدق لكنه لا يدل على كون هذه الالفاظ صدقا لانا
نقول للمعتزلة هذا ايضا لازم عليكم لانكم جوزتم الحروف والاصوات
للحكم لا يطلع عليها ويجوز ذلك يرفع الوثوق عن هذه الظواهر

انه صح
بالكلام
[..] صح
ان ذلك صح

مسئله نحن نعلم بالضرورة ان ذلك الكلام القديم غير مسموع
الان وهل يصح ان يكون مسموعا هذا مما لم يقم عندي عليه دليل لانا انما
جوزنا رؤية ما ليس بجسم ولا بعرض لانا لما راينا الجسم والعرض
وثبت انه لا بد من علة مشتركة وانه لا مشترك الا الوجود لا جرم
قلنا يجوز رؤية كل موجود اما في هذه المسئله فالسمع لا يتعلق بالاجسام
والاصوات حتى يفتقر الى علة مشتركة بل السمع لا يتعلق الا
بالاصوات فجاز ان يكون علة صحة المسموعية هي الصوتية فقط
وحينئذ لا يكون ذلك الكلام مسموعا مسئله
زعم بعض الفقها الحنفية ان التكوين صفة ازلية لله تعالى وان المكون
محدث فنقول لهم القول بان التكوين قديم او محدث يستدعي تصور
ماهية التكوين فان كان المراد منه نفس مؤثرية القدرة في
المقدور فهي صفة نسبية والنسب لا توجد الا مع المنتسبين فيلزم
من حدوث المكون حدوث التكوين فان عنيتم به صفة مؤثرة في
صحة وجود الاثر فهي عين القدرة وان عنيتم امرا ثالثا فبينوه قالوا
القدرة مؤثرة في صحة وجود المقدور والتكوين مؤثر في
نفس وجود المقدور قلنا القدرة لا تاثير لها في كون المقدور
في نفسه جائز الوجود لان ذلك له لذاته وما بالذات لا يكون
بالغير فلم يبق الا ان يكون تاثيرها في وجود المقدور تاثيرا على
سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب فلو اثبتنا صفة اخرى لله تعالى

مؤثرة في وجود المقدور لكان تاثيرها في المقدور ان كان
على سبيل الصحة كان عين القدرة فيلزم اجتماع المثلين ويلزم
اجتماع صفتين مستقلتين بالتاثير على مقدور وهو محال وان كان على
سبيل الوجوب لزم استحالة ان لا يوجد ذلك المقدور من الله تعالى
فيكون الله تعالى موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار وهو باطل
بالاتفاق وايضا فالقدرة تنافي هذه الصفة لان الموجب بالذات
لا يكون قادرا مختارا مسـئلة الظاهريون
من المتكلمين زعموا انه لا صفة لله تعالى وراء السبعة او الثمانية
واثبت ابو الحسن الاشعري رضي الله عنه اليد صفة وراء القدرة
والوجه صفة وراء الوجود واثبت الاستواء صفة اخرى واثبت ابو
اسحاق الاسفرايني صفة توجب الاستغناء عن المكان واثبت القاضي
صفات اخرى ثلثة وهي ادراك الشم والذوق واللمس واثبت عبد الله
ابن سعيد القدم صفة وراء البقاء واثبت مثبتوا الحال العالمية
امرا وراء العلم وكذى القول في سائر الصفات واثبت ابو سهل
الصعلوكي لله تعالى بحسب كل معلوم علما وبحسب كل مقدور
قدرة واثبت عبد الله بن سعيد الرحمة والكرم والرضا صفات
وراء الارادة والانصاف انه لا دلالة على ثبوت هذه الصفات ولا على
نفيها فيجب التوقف واحتج من حصر الصفات في السبعة او
الثمانية بانا كلفنا بكمال المعرفة وكمال المعرفة انما تحصل بمعرفة

جميع

جميع الصفات ومعرفة جميع الصفات لانه لا طريق لنا ولا طريق
الا الاستدلال بالافعال والتنزيه عن النقايص وهذان الطريقان
لا يدلان الا على هذه الصفات والجواب لم قلت انا
امرنا بكمال المعرفة ولم لا يجوز ان يقال انا ما امرنا به الا ان نعرف
من صفات الله الا القدر الذي يتوقف على العلم به تصديق نبينا محمد
عليه السلم سلمناه لكن لا نسلم انه لا بد من الدليل سيما وعندنا التكاليف
باسرها تكليف بما لا يطاق سلمنا لكن لم قلت ان الاستدلال بالافعال
وتنزيه الله تعالى من النقايص لا يدل الا على هذه الصفات فحسب
مسـئلة ذهب ضرار من المتقدمين والغزالي من المتاخرين
الى انا لا نعرف حقيقة ذات الله تعالى وهو قول الحكما وذهب
جمهور المتكلمين منا ومن المعتزلة الى انها معلومة لنا احتج
المتكلمين انا نعرف وجوده ووجوده عين ذاته فلا بد وان نعلم ذاته
والا لكان الشيء الواحد باعتبار الواحد معلوما مجهولا احتج
الفريق الثاني من وجهين الاول ان المعلوم منه سبحانه وتعالى
اما السلوب كونه ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض ولا شك
ان الماهية مغايرة لسلب ما عداها عنها واما قولنا عالم قادر ولا شك
ان الماهية مغايرة لهذه الاضافات لان المعلوم عندنا من قدرة الله تعالى
انها امر مستلزم للتاثير في الفعل على سبيل الصحة فماهية القدرة
مجهولة والمعلوم منها ليس الا هذا اللازم وهو التاثير المخصوص وذلك

لكيفيه

المعلوم عندنا من علم الله تعالى الا انه امر يلزمه الاحكام والاتقان
في الفعل فاما ماهيه ذلك العلم غير هذا الاثر فالمعلوم ليس الا هذا
الاثر فظهر ان ماهيه صفات الله تعالى غير معلومه لنا ونستقل (على التفصيل)
ان تكون معلومه لكن العلم بالصفه لا يستلزم العلم بماهيه الموصوف
ولما دل الاستقرا على سبيل الاتفاق انا لا نعلم من حقيقه الله تعالى
الا السلوب والاضافات وبينا ان العلم بها لا يستلزم العلم بالماهيه
ثبت انا لا نعلم حقيقه الله تعالى الثاني انا قد بينا في اول هذا
الكتاب انا لا نتصور شيا الا الذي ندركه بحواسنا او نجده من نفوسنا
او نتصوره من عقولنا او ما يتركب عن احد هذه الثلثه والماهيه الالهيه
خارجه عن هذه الاقسام الثلثه فهي غير معلومه لنا مسئله
الله تعالى يصح ان يكون مرئيا خلافا لجميع الفرق اما الفلاسفه
والمعتزله فلا اشكال في مخالفتهما واما المشبهه والكراميه فلانهم
انما جوزوا رويته لاعتقادهم كونه تعالى في المكان والجهه واما نحن
ان يكون الله تعالى منزها عن الجهه فهم يخالفون رويته فثبت ان هذه
الرويه المنزهه عن الكيفيه مما لا يقول بها احد الا اصحابنا وقبل
الشروع في الدلاله لا بد من تلخيص محل النزاع فان لقائل ان يقول
ان اردت بالرويه الكشف التام فذلك مسلم لان المعارف تصير يوم
القيامه ضروريه وان اردت به الحال الذي نجده من انفسنا عند
ابصار الاجسام فذلك مما [illegible] في ابتغايه لانه عندنا عباره عن ارتسام

صورة

٨٥

٨٩

90

صوره المرئي في العين او عن اتصال الشعاع الخارج من العين
بالمرئي او عن حاله مستلزمه لارتسام الصوره او لخروج الشعاع
وكل ذلك في حق الله تعالى محال وان اردت به امرا ثالثا فلا بد
من افاده تصوره فان التصديق مسبوق بالتصور والجواب انا
اذا علمنا الشي حال ما لا نراه ثم رايناه فانا ندرك تفرقه بين الحالين وقد
عرفت ان التفرقه لا تعود عند هذا الى ارتسام الشبح في العين ولا الى خروج
الشعاع منها فهي عايده الى حاله اخرى مسماه بالرويه فندعي ان تعلق
هذه الصفه بذات الله تعالى جايز هذا هو البحث عن محل النزاع والمعتمد
ان الوجود في الشاهد عله لصحه الرويه فيجب ان يكون كذلك في الغايب
وهذه الدلاله ضعيفه من وجوه احدها ان وجود الله تعالى عين ذاته وذاته
مخالفه لغيره فيكون وجوده مخالفا لوجود غيره فلم يلزم من كون وجودنا
عله لصحه الرويه كون وجوده كذلك سلمنا ان وجودنا يساوي وجود الله
في مجرد كونه وجودا لكن لا نسلم ان صحه الرويه في الشاهد
تفتقر الى عله فانا قد بينا ان الصحه ليست امرا ثبوتيا فتكون عدميه
وقد عرفت ان العدم لا يعلل سلمنا ان صحه رويتنا معلله فلم قلت
ان العله هي الوجود قالوا لانا نرى الجوهر واللون وهما قد يشتركان في
صحه الرويه والحكم المشترك لا بد له من عله مشتركه ولا مشترك الا
الحدوث او الوجود والحدوث لا يصلح للعليه لانه عباره عن وجود
مسبوق بالعدم والعدم نفي محض والعدم السابق لا دخل له في التاثير

فيعني المستقل بالتأثير محض الوجود فنقول لا نسلم ان الجوهر مرئي على ما تقدم
سلمناه لكن لا نسلم ان الصحة كون الجوهر مرئيا مساوية لصحة كون اللون مرئيا
فلم لا يجوز ان يقال الصحتان نوعان تحت جنس الصحة تحقيقه ان صحة كون الجوهر
مرئيا تمتنع حصولها في اللون لان اللون يستحيل ان يرى جوهرا والجوهر
يستحيل ان يرى لونا وهذا يدل على اختلاف ماهيتي الصحتين في الماهية
سلمنا الاشتراك في الحكم فلم قلت انه يلزم من الاشتراك في الحكم الاشتراك في العلة
بيانه ما تقدم من جواز تعليل الحكمين المتماثلين بعلتين مختلفتين سلمنا وجوب
الاشتراك فلم قلتم انه لا مشترك سوى الحدوث والوجود وعليكم الدلالة ثم نحن
نذكر شيئا آخر وهو الامكان ولا شك ان الامكان يغاير الحدوث فان قلت
الامكان عدمي قلت فامكان الرؤية ايضا عدمي ولا استبعاد في تعليل
العدمي بالعدمي سلمناه انه لا مشترك سوى الحدوث والوجود فلم قلت ان الحدوث لا يصلح
قوله لانه عبارة عن مجموع عدم ووجود قلنا لا نسلم انه عبارة عن مجموع
عدم ووجود قلنا لا نسلم بل هو عبارة عن كون الوجود مسبوقا بالعدم
ومسبوقية الوجود بالعدم غير نفس العدم والدليل عليه ان الحدوث
لا يحصل الا زمان الوجود وفي ذلك الزمان يستحيل حصول العدم فعلمنا
ان الحدوث كيفية زائدة على العدم سلمنا ان المصحح هو الوجود فلم قلت
انه يلزم من حصوله في حق الله تعالى حصول الصحة فان الحكم كما يعتبر في تحققه
حصول المقتضي يعتبر فيه ايضا انتفاء المانع فلعل ماهية الله تعالى
او ماهية صفة من صفاته مانعة في هذا الحكم وما حققته ان الحياة مصححة للجهل

والشهوة

بل

في اجله

تحققا حصوله

91

والشهوة ثم ان حياة الله تعالى لا تصححهما اما لان الاشتراك ليس الا في اللفظ
لا مشتركا في المعنى لكن ماهية ذات الله تعالى او ماهية صفة من صفاته
منعها وعلى التقديرين فانه يجوز في هذه المسألة ايضا ذلك سلمنا انه لم
يوجد المنافي لكن لم لا يجوز ان يكون حصول هذه الرؤية في عيننا موقوفا على
شرط يمتنع تحققه بالنسبة الى ذات الله تعالى فانا لا نرى المرئي الا انطبعت
صورة صغيرة مساوية للمرئي في الشكل في عيننا ومن المحتمل ان تكون
حصول الحالة المسماة بالرؤية مشروطا بحصول هذه الصورة او كان مشروطا
بحصول المقابلة ولما امتنع حصول هذه الامور بالنسبة الى ذات الله تعالى لا جرم امتنع
ان نرى ذات الله تعالى والمعتمد في المسألة الدلائل السمعية احدها ان الرؤية
معلقة باستقرار الجبل وهو ممكن والمعلق على الممكن ممكن فالرؤية
ممكنة فان قيل لا نسلم انه علق الرؤية على شرط ممكن بل على شرط محال
لانه علقها على استقرار الجبل حال كونه متحركا وذلك محال وانما قلنا انه علقها
على استقرار الجبل حال كونه متحركا لان صيغة ان اذا دخلت على الماضي صارت
بمعنى المستقبل فقوله ان استقر اي لو صار مستقرا في الزمان المستقبل
فسوف تراني ثم انه في الزمان المستقبل اما ان يقال لو صار مستقرا
في الزمان المستقبل او ما صار مستقرا فان صار مستقرا وجب
حصول الرؤية لوجوب حصول المشروط عند حصول الشرط فلما لم يحصل
الرؤية بالاجماع علمنا ان الجبل لم يستقر واذا لم يكن مستقرا كان
متحركا ضرورة انه لا واسطة بين الحركة والسكون فاذا الجبل حال ما علق

اذا هو

الله تعالى الرويه باستقراره كان متحركا ومعلوم ان استقرار المتحرك
حال كونه متحركا محال فثبت ان الشرط ممتنع فلم يلزم القطع بجواز المشروط
والجواب سلمنا ان الجبل في تلك الحال كان متحركا لكن الجبل ما هو
الجبل يصح السكون عليه والمذكور في الايه ليس الا ذات الجبل واما المقتضي
لامتناع السكون فهو حصول الحركه فاذن القدر المذكور في الايه
منشا لصحه الاستقرار وما هو المنشا لامتناع الاستقرار غير مذكور في الايه
فوجب القطع بالصحه وثانيها ان موسى عليه السلم سال الرويه ولو لم تكن
الرويه جايزه لكان سوال موسى جهلا او عبثا وثالثها قوله تعلى
وجوه يوميذ ناضره الى ربها ناظره والنظر اما ان يكون عبارة عن الرويه
او عن تقليب الحدقه نحو المري التماسا لرويته فان كان الاول صح الغرض
وان كان الثاني تعذر حمله على ظاهره فلا بد من حمله على الرويه لان النظر
كالسبب للرويه والتعبير بالسبب عن المسبب من اقوى وجوه المجاز لا يقال
لم كان ذلك التاويل اقوى من تاويلنا وهو ان يكون الى واحد الالا ويكون
المراد وجوه يوميذ ناظره نعم ربها منتظره او يقال المراد الى ثواب ربها
ناظره لانا نقول اما الاول فباطل لان الانتظار سبب الغم والايه مسوقه　　لانا نم
لبيان النعم واما الثاني فاما النظر الى الثواب لا بد وان يحمل على رويه الثواب
والا فتقليب الحدقه نحو الثواب من غير الرويه لا يكون من النعم البته واذا
وجب اضمار الرويه لا محاله كان اضمار الثواب اضمار الزياده من غير دليل
فوجب ان لا يجوز احتج الخصم بامور احدها قوله تعلى لا تدركه

آن ع

الابصار وهو يدرك الابصار والاستدلال بها من وجهين الاول ان ما قبل
هذه الايه وما بعدها مذكور في معرض المدح فوجب ان تكون هذه الايه
ايضا مدحا فان القا ما ليس بمدح بين المدحين ركيك كما يقال فلان اجل
الناس واكل الخبز واستاذ البشر واذا كان نفي الادراك مدحا كان
ثبوته نقصا والنقص على الله تعالى محال الثاني قوله تعلى　　لا تدركه الابصار تقتضي
لا تدركه الابصار في شي من الاوقات لان قولنا تدركه الابصار
يناقض قولنا لا تدركه الابصار بدليل ان كل واحد من القولين يستعمل
في تكذيب الاخر واذا صدق كذب الاخر فوجب كذب قولنا تدركه الابصار　　لا　احد النقيضين
واذا ثبت ذلك ثبت كذب قولنا يدركه بصر واحد او بصران ضرورة ان
لا قايل بالفرق وثانيها انه تعلى لو كان مرييا لرايناه الان وثالثها
انه لو كان مرييا لكان مقابلا او في حكم المقابل وقولنا في حكم المقابل
احترازا عن رويه الانسان وجهه في المراه وعن رويه الاعراض
والجواب عن الاول انا نقول بموجب الايه لان الادراك هو رويه الشي من
جميع جوانبه لانه صله من اللحوق وذلك انما يتحقق في المري الذي يكون له
جوانب ولما كان ذلك في حق الله تعالى محالا لا جرم يستحيل ان يكون
مدركا ثم قلت انه ليس بمري وعن الثاني انا بينا انه عند حصول
المري وحصول الشرايط لا تجب الرويه ولئن سلمنا في المريات التي في الشاهد
دفعا للتشنيعات التي يذكرونها ثم قلت انها واجبه في رويه
الله تعلى فان رويه المخلوقات مخالفه لرويه الله تعلى ولا يلزم من وجوب

حصول رؤية المخلوقات عند حضور الشرائط وجوب رؤية الله تعالى
عند حضور الشرائط وعن الثالث ان قولهم المرئي يجب ان يكون مقابلا
او في حكم المقابل عين المتنازع فيه او نقول هب انه يجب ان يكون
كذلك في الشاهد فلم قلت انه يجب ان يكون كذلك في الغائب وتقريره
ما ذكرناه الان وبالله التوفيق مسئلة الاله تعالى
واحد لانا لو قدرنا الهين لكان اما ان يصح من كل منهما ان يفعل فعلا على
خلاف الاخر او لا يصح فان صح فلنقدر ذلك لان ما ليس بممتنع لا يلزم من
فرض وقوعه محال والا لكان ممتنعا لا ممكنا وعند وقوع ذلك
الاختلاف فاما ان يحصل مرادهما فيكون الجسم الواحد متحركا ساكنا
او لا يحصل مرادهما وهو ايضا محال لان المانع من مراد كل واحد
منهما وجود مراد الاخر فامتناع مراد كل واحد منهما يتوقف على
حصول مراد الاخر فلو امتنعا معا لوجدا معا وهو محال او يحصل
مراد احدهما دون مراد الاخر وهو ايضا باطل لان كل واحد منهما قادر
على ما لا نهاية له فلا يكون احدهما اولى بالرجحان ولان الذي لا يحصل
مراده يكون عاجزا فعاجزيته ان كانت ازلية فهو محال لان العجز انما
يعقل عما يصح وجوده ووجود المخلوقات الازلي محال فالعجز عنه
ازلا محال وان كانت حادثة فهو محال لان هذا انما يعقل لو كان
قادرا في الازل ثم زالت قادريته وذلك يقتضي عدم القديم وهو
محال واما ان امتنعت المخالفة فهو باطل لانه اذا كان كل واحد

منهما قادرا على جميع المقدورات والقادر يصح منه فعل مقدوره
بتجديد يصح من هذا فعل الحركة لولا الاخر ومن الاخر فعل السكون
لولا هذا فهما لم يقصد احدهما الى الفعل لا يتعذر على الاخر القصد
الى ضده لكن ليس تقدم قصد احدهما على الاخر اولى من العكس فاذن
يستحيل ان يصير قصد احدهما مانعا للاخر من القصد فصحت المخالفة
فان قيل لم لا يجوز ان يقال انهما لكونهما حكيمين لا يريدان الا الاصلح وذلك
لا يصلح الا واحد فلا جرم يجب توافقهما عليه قلنا الفعل اما ان يتوقف على
الداعي او لا يتوقف فان توقف على الداعي استحال من العبد ان يختار
فعل القبيح الا اذا خلق الله تعالى فيه داعيا يدعوه اليه واذا كان
الداعي الى القبيح موجبا للقبيح كان قبيحا واذا كان الفاعل لذلك
الداعي هو الله لم يجب ان يكون فعل الله تعالى حسنا بالتفسير الذي
تريدونه فلم يلزم اتفاق الالهين على الفعل الواحد فصحت المخالفة بينهما
وان لم يتوقف الفعل على الداعي جاز في الضدين المتساويين في الحسن
والقبح ان يختار احد الالهين ايجاد احدهما والاله الاخر ايجاد الاخر وحينئذ
تحصل المخالفة بينهما وبالله التوفيق القسم الثالث في الافعال
مسئلة زعم ابو الحسن الاشعري انه لا تاثير لقدرة العبد
في مقدوره اصلا بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى وزعم
القاضي ان ذات الفعل واقعة بقدرة الله تعالى وكونه طاعة
ومعصية تقع بقدرة العبد وزعم الاستاذ ابو اسحاق ان ذات الفعل
صفتان م

توقع بالقدرتين وزعم امام الحرمين ان الله تعالى هو موجد للعبد
القدرة والارادة ثم هما توجبان وجود المقدور وهو قول الفلاسفة ومن
المعتزلة قول ابي الحسين البصري وزعم الجمهور من المعتزلة ان العبد موجد
لافعاله بنفسه لا على نعت الايجاب بل على صفة الاختيار لنا انه حال وجوده
العبد حال الفعل اما يمكنه الترك او لا يمكنه فان لم يمكنه الترك
فقد بطل قول المعتزلة وان امكنه فاما ان لا يفتقر ترجيح الفعل على الترك
الى مرجح وهو باطل لانه يجوز ترجيح احد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح
او يفتقر الى المرجح وذلك ان كان من فعله عاد التقسيم ولا يتسلسل بل ينتهي
لا محالة الى مرجح لا يكون من فعله ثم عند حصول ذلك المرجح ان امكن ان لا
يحصل ذلك الفعل فليفرض ذلك فحينئذ يحصل الفعل تارة ولا يحصل اخرى
مع ان نسبة ذلك المرجح الى الوقتين على السوا فاختصاص احد الوقتين بالحصول
والوقت الاخر بعدم الحصول يكون ترجيحا لاحد طرفي الممكن المساويين
على الاخر من غير مرجح وهو محال وان امتنع ان لا يحصل فقد بطل قول المعتزلة
بالكلية لانه متى حصل المرجح وجب الفعل ومتى لم يحصل امتنع
فلم يكن العبد مستقلا بالاختيار هذا الكلام قاطع لو كان
العبد موجدا لافعاله بنفسه لكان عالما بتفاصيلها اذ الايجاد بالاختيار
من غير العلم يبطل دليل اثبات عالمية الله تعالى ولان القصد الكلي
لا يكفي في حصول الجزئي لان نسبة الكلي الى جميع الجزئيات على السوا
فليس حصول بعضها اولى من حصول الباقي فثبت انه لا بد من القصد

الثاني

الجزي

الجزي وهو مشروط بالعلم الجزي فثبت انه لو كان موجدا لافعاله
بنفسه لكان عالما بتفاصيلها لكنه غير عالم بتفاصيلها اما اولا ففي حق
النائم واما الثاني فلان الفاعل للحركة البطيئة قد فعل السكون
في بعض الاحيان والحركة في بعضها مع انه لا شعور له بالسكون واما الثالث
فلان عند ابي علي وابي هاشم مقدور العبد ليس نفس التحصيل في الحيز
بل علة ذلك التحصيل مع انه لا شعور لاكثر الخلق بتلك العلة لا جملة
ولا تفصيلا الرابع اذا اراد العبد تسكين جسم واراد الله تحريكه
فاما ان لا يقعا معا وهو محال لان المانع من وقوع مراد كل واحد منهما
وجود مراد الاخر فلو امتنعا معا لوجدا معا ~~لو جدا معا~~ او يقعا معا وهو محال
او يقع احدهما دون الاخر وهو باطل لان القدرتين متساويتان في
الاستقلال بالتاثير في ذلك المقدور الواحد والشي الواحد وحدة
حقيقته لا تقبل التفاوت فاذن القدرتان بالنسبة الى اقتضا وجود
هذا المقدور على السوية واما التفاوت في امر اخر خارج عن هذا
المعنى واذا كان كذلك امتنع الترجيح احتج الخصم بالمعقول
والمنقول اما المعقول فهو ان فعل العبد لو كان خلق الله تعالى لما كان
ممكنا من الفعل البتة لانه ان خلقه الله تعالى فيه كان واجب الحصول
وان لم يخلقه كان ممتنع الحصول ولو لم يكن العبد ممكنا من الفعل والترك
لكانت افعاله جارية مجرى حركات الجمادات ولكان البديهة جازمة بانه
لا يجوز امر الجمادات ونهيها ومدحها وذمها وحينئذ يكون الامر كذلك

تلك الحالة

في افعال العباد ولما كان ذلك باطلا علمنا كون العبد موجدا والجواب
انه لازم عليكم لان التكليف ان توجه حال استوا الداعي ففي ممتنع الترجيح
وان توجه حال الرجحان فهناك الراجح واجب والمرجوح ممتنع ولان ذلك
الفعل ان علم الله تعالى وجوده فهو محال واجب وان علم عدمه فهو ممتنع
فثبت ان الاشكال وارد على الكل وان الجواب هو انه تعالى لا يسئل عما
يفعل وبالله التوفيق واما المعتزلة فقد احتجوا بكتاب الله تعالى في
هذه المسئلة من عشرة اوجه الاول ما في القران من اضافة الافعال الى العباد
كقوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ان يتبعون الا الظن ذلك
بان الله لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم بل سولت
لكم انفسكم امرا فطوعت له نفسه قتل اخيه من يعمل سوءا يجز به
كل امرئ بما كسب رهين ما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم
لي الثاني ما في القران من مدح المؤمن على الايمان وذم الكافر على الكفر
ووعد الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية كقوله تعالى اليوم تجزى
كل نفس بما كسبت اليوم تجزون ما كنتم تعملون وابرهيم الذي وفى الا
تزر وازرة وزر اخرى لتجزى كل نفس بما تسعى هل جزاء الاحسان الا
الاحسان هل تجزون الا ما كنتم تعملون من جاء بالحسنة فله عشر امثالها
ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها فاعرض عمن تولى اولئك الذين اشتروا
الحياة الدنيا بالاخرة ان الذين كفروا بعد ايمانهم الثالث الايات الدالة
على ان افعال الله تعالى منزهة عن ان تكون مثل افعال العباد من التفاوت

هل نفس بما كسبت رهينة

والاختلاف

والظلم

والاختلاف والظلم اما التفاوت فكقوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من
تفاوت الذي احسن كل شيء خلقه والكفر ليس بحسن وقوله تعالى
وما خلقنا السماوات والارض وما بينهما الا بالحق والكفر ليس بحق
وقوله تعالى ان الله لا يظلم مثقال ذرة وما ربك بظلام للعبيد وما ظلمناهم
لا ظلم اليوم ولا يظلمون فتيلا الرابع الايات الدالة على ذم
العباد على الكفر والمعاصي كقوله تعالى كيف تكفرون بالله والانكار
والتوبيخ مع العجز عنه محال وعندكم انه تعالى خلق الكفر في الكافر
واراده وهو لا يقدر على غيره فكيف يوبخه عليه احتجوا عليه
في هذا الباب بقوله تعالى وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى وهو
انكار بلفظ الاستفهام ومعلوم ان رجلا لو حبس اخر في بيت لا يمكنه الخروج
عنه ثم يقول ما منعك من التصرف في حوائجي كان ذلك منه محل مستقبحا
وكذلك قوله تعالى وماذا عليهم لو امنوا بالله وقوله ما منعك ان تسجد
وقول موسى عليه السلم لاخيه هارون ما منعك اذ رايتهم ضلوا
وقوله فما لهم عن التذكرة معرضين فما لهم لا يؤمنون عفا الله عنك
لم اذنت لهم لم تحرم ما احل الله لك وكيف يجوز ان يقول لم تفعل مع انه
ما فعله وقوله لم تلبسون الحق بالباطل لم تصدون عن سبيل الله وقال الصاحب
في فصل له في هذا المعنى كيف يامر بالايمان ولم يرده وينهى عن الكفر
واراده ويعاقب على الباطل وقدره وكيف يصرفه عن الايمان ثم يقول انى
تصرفون وخلق فيهم الافك ثم يقول انى يؤفكون وانشا فيهم الكفر ثم يقول

تكفرون وخلق منهم لبس الحق بالباطل ثم قال لم تلبسون الحق بالباطل
وصدهم عن السبيل ثم قوله لم تصدون عن سبيل الله وحال بينهم وبين الايمان
ثم قال وماذا عليهم لو امنوا بالله واليوم الاخر وذهب بهم عن الرشد ثم قال فاين
تذهبون واضلهم عن الدين حتى اعرضوا ثم قال فما لهم عن التذكرة معرضين
الخامس الايات التي ذكر الله تعالى فيها تخيير العباد في افعالهم وتعليقها
بمشيتهم فمن ذلك قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم فسيرى
الله عملكم لمن شاء منكم ان يتقدم او يتاخر فمن شاء ذكره فمن شاء اتخذ الى
ربه سبيلا فمن شاء اتخذ الى ربه مابا وقد انكر الله تعالى على من نفى المشية عن نفسه
واضافها الى الله تعالى فقال تعالى سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما
اشركنا وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم السادس الايات التي
فيها امر العباد بالافعال ~~وحثهم عليها~~ المشار عنه البلخي مع كون المامور
ممنوعا عاجزا عن الاتيان به وكما يستحيل ان يقال للمقعد الزمن قم ولمن يرمى
من شاهق احفظ نفسك نذكر ههنا السابع الايات التي حث الله فيها
على الاستعانة كقوله تعالى اياك نعبد واياك نستعين فاستعذ بالله من الشيطان
الرجيم استعينوا بالله فاذا كان الله تعالى خلق الكفر والمعاصي فكيف يستعان
به وايضا يلزم بطلان الالطاف والدواعي لانه تعالى اذا هو الخالق لافعال
العباد فاي نفع يحصل للعبد من اللطف الذي يفعله الله تعالى
لكن الالطاف حاصلة لقوله تعالى او لا يرون انهم يفتنون في كل عام
مرة او مرتين ولولا ان يكون الناس امة واحدة ولو بسط الله الرزق لعباده

لبغوا

[Margin: بعض الضلال والتوبيخ]

[Margin: التخصيص … والمسارعة الى الافعال … سابقوا الى مغفرة من ربكم … واجيبوا داعي الله وامنوا … [illegible]]

لبغوا في الارض فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب الاية
ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر الثامن الايات الدالة على اعتراف
الانبياء بذنوبهم واضافتها الى انفسهم كقوله تعالى حكاية عن ادم ربنا
ظلمنا انفسنا وعن يونس عليه السلام سبحانك اني كنت من الظالمين وعن
موسى عليه السلام اني ظلمت نفسي وقال يعقوب لاولاده بل سولت لكم انفسكم
امرا وقال يوسف عليه السلام من بعد ان نزغ الشيطان بيني وبين اخوتي وقال
نوح عليه السلام رب اني اعوذ بك ان اسالك ما ليس لي به علم فلو كانت هذه
الايات دالة على اعتراف الانبياء عليهم السلام بذنوبهم وانهم فاعلون لافعالهم
التاسع الايات الدالة على اعتراف الاشقياء وهم الكفار والعصاة
بان كفرهم ومعاصيهم كانت منهم كقوله تعالى ولو ترى اذ الظالمون موقوفون
عند ربهم الى قوله انحن صددناكم عن الهدى بعد اذ جاءكم بل كنتم مجرمين
وقوله ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين كلما القي فيها فوج سالهم
خزنتهم الى قوله فكذبنا وقلنا اولئك ينالهم نصيبهم من الكتاب فذوقوا
العذاب بما كنتم تكسبون العاشر الايات التي فيها ذكر الله تعالى
ما يوجد منهم في الاخرة من التحسر على الكفر والمعصية وطلب الرجوع
كقوله تعالى وهم يصطرخون فيها ربنا اخرجنا نعمل صالحا الاية
وقوله قال رب ارجعون لعلي اعمل صالحا فيما تركت ولو ترى اذ المجرمون
ناكسوا رؤوسهم او تقول حين ترى العذاب لو ان لي كرة فاكون من المحسنين
فهذه جملة استدلالهم بالكتاب العزيز الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه

[Margin: بعد]

ولا من خلفه ولا يقال الكلام عليه من وجهين الاول انه من الايات
معارضة بالايات الدالة على ان جميع الافعال بقضاء الله وقدرته كقوله
تعالى خالق كل شي ختم الله على قلوبهم ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا
حرجا والله خلقكم وما تعملون فعال لما يريد وهو يريد الايمان فيكون
فاعلا له واذا كان فاعلا للايمان كان فاعلا للكفر لانه لا قايل بالفرق
الثاني وهو انا وان نفينا كون العبد موجدا لافعال نفسه لكنا نقول
بكونه فاعلا لها ومكتسبا لها في الكسب وذلك لان احدهما ان الله اجرى
عادته بان العبد متى صمم العزم على المعصية او الطاعة فانه تعالى خلقها ومتى
صمم العزم على الطاعة فانه خلقها وعلى هذا التقدير يكون العبد كالموجد
وان لم يكن موجدا ثم لا يكفي هذا القدر في الامر والنهي وثانيهما ان
ذات الفعل وان حصلت بقدرة الله تعالى ولكن كونها طاعة ومعصية
صفات تحصل لها وهي واقعة بقدرة العبد ثم لا يكفي هذا في صحة الامر والنهي
لانا نجيب عن الاول بجواب اجمالي ذكره ابو الهذيل وهو ان الله تعالى
انزل القران ليكون حجة على الكافرين لا ليكون حجة لهم ولو كان المراد
من هذه الايات ما ذكرتم من وقوع افعال العباد بقضاء الله تعالى لقالت
العرب للنبي عليه السلم كيف تامرنا بالايمان وقد طبع الله على قلوبنا وكيف تنهانا
عن الكفر وقد خلقه الله تعالى فينا فكان ذلك من اقوى القوادح في
نبوته فلما لم يكن كذلك علمنا ان المراد منها غير ما ذكرتم واما التفصيل
على كل واحد من الايات ففي المطولات وعن الثاني ان العبد اما ان يكون
مستبدا

مستبدا بادخال الشي في الوجود واما ان لا يكون فهذا نفي واثبات
ولا واسطة بينهما فان كان الاول فقد سلمتم قول المعتزلة وان كان
الثاني كان العبد مضطرا لان الله تعالى اذا خلقه في العبد حصل لا محالة
واذا لم يخلقه فيه استحال حصوله فيكون العبد مضطرا فيعود الاشكال
وعند هذا البحث يظهر ان الكسب اسم بلا مسمى قوله العبد اذا اختار
الطاعة حصلت واذا اختار المعصية حصلت قلنا حصول ذلك الاختيار
اما به او لا به والاول قول الخصم والثاني لا يندفع الاشكال قوله كونه
طاعة ومعصية صفات تحصل لذات الفعل بقدرة العبد قلنا هذا
الاعتراف بكون القدرة الحادثة مؤثرة وهو تسليم قول الخصم وبالله التوفيق
والجواب ان هذه الاشكالات واردة على المعتزلة لان ما علم الله
تعالى انه يوجد فكان واجبا لوقوع وما علم الله تعالى انه لا يوجد كان
ممتنع الوقوع ولانه ان لم يوجد رجحان الداعي امتنع الفعل وان وجد
وجب فكان الاشكال واردا عليهم في هذين المقامين ولو كان واحد
من اذكياء المعتزلة يقول هذان السوالان هما العدوان للاعتزال ولولاهما
لتم الدست لنا وبالله التوفيق مسـئلة الله تعالى مريد لجميع الكاينات
خلافا للمعتزلة لنا انا بينا انه تعالى خالقها وقد تقدم ان خالق الشي مريد لوجوده
ولانه لما علم ان الايمان لا يوجد من الكافر كان وجوده من الكافر محالا لكونه
فيكون الله تعالى عالما بكونه محالا والعالم بكون الشي محالا لا يريده
فيستحيل ان يريد الايمان من الكافر احتجوا بانه امر الكافر بالايمان والامر
بالشي ارادة

يدل على الاراده وثانيها ان الطاعة موافقه الاراده فلو اراد الله تعالى
كفر الكافر لكان الكافر مطيعا له بكفره وثالثها ان الرضا بقضا الله
تعالى واجب ولو كان الكفر بقضايه لوجب الرضا بقضا الله تعالى لكن الرضا
بالكفر كفر الجواب عن الاول لانسلم ان الامر يدل على الاراده وسياتي
بيانه ان شا الله في اصول الفقه وعن الثاني بانا الطاعه موافقه الامر
لا موافقه الاراده وعن الثالث ان الكفر ليس بنفس القضا بل متعلق
القضا فنحن نرضى بالقضا لا بالمقضي مسـله اذا حركنا
جسما فعند المعتزله حركه يدنا اوجبت حركه ذلك الجسم وهو عندنا باطل
وهذا هي المسله المشهوره بالتولد انه اذا التصق جرم بجسم واحد
مثل زيد وعمرو ثم جذبه احدهما حال ما دفعه الاخر فليس وقوع حركته
باحدهما اولى من وقوعها بالاخر فاما ان يقع بهما معا وهو محال لانه يلزم
ان يجتمع على الاثر الواحد موثران مستقلان وهو محال على ما تقدم
او لا توجد منهما وهو المطلوب احتجوا بحسن الامر والنهي بالفعل والترك
والمدح والذم والجواب قد تقدم والزيادة ها هنا ان الله تعالى لما اجرى
عادته بخلق هذه الاثار في المتاثر عقيب حصول هذه الافعال في الفاعل
فلم لا يكفي هذا القدر في حسن الخطاب مسـله في تفصيل
قول الفلاسفه في ترتيب الممكنات قالت الفلاسفه ان الله تعالى
واحد من جميع الجهات محض والواحد لا يصدر عنه الا الواحد على ما تقدم
فمعلوله شي واحد وهو اما ان يكون عرضا او جوهرا والاول باطل
لان

لان العرض محتاج الى الجوهر فلو كان المعلول الاول عرضا لكان علة
للجوهر فيكون الجوهر محتاجا اليه وقد كان هو محتاجا الى الجوهر
ولزم الدور فهو اذن جوهر وهو اما متحيز او غير متحيز والاول محال
لان المتحيز مركب من الماده والصوره ولا يجوز صدورهما معا عن واجب
الوجود بل لا بد ان يكون احدهما اسبق ولا يجوز ان يكون السابق هو
الماده لان الماده قابله فلو كان المعلول الاول هو الماده لكانت قابله
وفاعله معا وهو محال ولا يجوز ان يكون السابق هو الصوره لان المعلول
الاول لو كان هو الصوره لكانت الصوره علة للماده فتكون الصوره في
فاعليتها غنية عن الماده وكلما كان في فعله غنيا عن الماده كان في ذاته
غنيا عن الماده فلا تكون الصوره صوره هذا خلف فثبت ان المعلول الاول
ليس بمتحيز ولا هيولى ولا صوره فهو اذن جوهر مجرد ولا يجوز ان يكون
فعاله بواسطه الاجسام لان المعلول الاول يجب ان يكون علة لجميع
الاجسام وعلة جميع الاجسام لا يكون علتيتها بواسطة الاجسام
فالمعلول الاول ليس بنفس فهو عقل محض فثبت ان اول ما خلق الله تعالى
العقل ثم نقول ان كان معلوله شيا واحدا ومعلول ذلك المعلول شيا
واحدا ابدا لزم ان لا يوجد شيان الا واحدهما علة للاخر وهو باطل
فاذن لا بد وان يوجد شي يكون معلوله اكثر من واحد والمعلولان يستندان
الى كثرة في العله ولا يجوز ان يكون الكثرة التي فيه من ذاته البسيطه
او من واجب الوجود والا فقد صدر عن الواحد اكثر من الواحد فبقي ان

يكون له من ذاته شي ومن واجب الوجود شي فاذا ضم ما له من ذاته الى ما له من غيره حصلت فيه كثرة لكن الذي ليس من ذاته الامكان والذي له من الاول الوجود وينبغي ان يجعل الاشرف علة للاشرف فلا جرم جعلنا امكانه علة للفلك الاقصى ووجوده للعقل الثاني ثم لا يزال يتسلسل على هذا الترتيب من كل عقل عقل وفلك الى ان ينتهي الى العقل الفعال المدبر لعالمنا واعلم ان هذا باطل لانه بنا على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وقد تقدم الكلام فيه وعلى ان الامكان موثر وهو محال اما اولا فلانه صفة للممكن ومحتاج اليه واما ثانيا فلان واجب الوجود واحد فان كان ممكنا لزم التسلسل لانه لا بد له من علة وجوديه وعلته ان كانت هي واجب الوجود كان واجب الوجود علة الامكان والوجود فقد صدر عنه امران وان كان غيره فهو محال لان ما عدا الواجب اما هو او معلولاته فلا هو ولا معلولاته علة له فثبت ان الامكان امر عدمي فيستحيل ان يكون علة للامر الوجودي ولان الامكانات متساويه فلو كان امكان العقل الاول علة لوجود فلك لكان امكان ذلك الفلك علة لوجود نفسه لكن امكانه لذاته فاذا كان وجوده لازما لامكانه كان واجبا الوجود لذاته فيكون الممكن لذاته واجبا لذاته وايضا فالفلك الواحد فيه موجودات كثيره لان فيه هيولى وصوره جسميه وصوره نوعيه فلكيه وله من كل مقولة عرض فاسناد هذه الاشيا الى الجهة الواحده وهي الامكان اسناد الى الواحد وهو محال مسـ‍ـــــــــــــــــــــله قالت الفلاسفة ان الموجودات اما خير

لانه لو كان امرا وجوديا لكان اما واجبا او ممكنا وهو محال

مبحث شرع في تكلم في القضا والقدر لعموانه

محض كالعقول والافلاك او الخير غالب عليه كما في هذا العالم فان المرض وان كان كثيرا لكن الصحة اكثر ولما امتنع ايجاد ما في هذا العالم

~~فان المرض وان كان كثيرا لكن الصحة اكثر ولما امتنع ايجاد ما في هذا~~

العالم مبرا عن الشرور بالكليه وكان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شرا كثيرا اوجبت الحكمة ايجاده فلا جرم الخير والشر مرادان لكن الخير مراد مرضي والشر مراد بالعرض ومكروه بالذات وهذه القاعده قد تكلمنا عليها في شرح الاشارات مسـ‍ــــــــــله الحسن والقبح قد يراد بهما ملايمة الطبع ومنافرته وكون الشي صفة كمال او نقصان وهما بهذين المعنيين عقليان وقد يراد به كون الفعل موجبا للثواب والعقاب والمدح والذم وهو بهذا المعنى شرعي عندنا خلافا للمعتزله لنا وجوه الاول ان من صور النزاع قبح تكليف ما لا يطاق فنقول لو كان قبيحا لما فعله الله تعالى وقد فعله بدليل انه كلف الكافر بالايمان مع علمه بانه لا يومن وعلمه بانه متى كان كذلك كان الايمان منه محالا ولانه كلف ابا لهب بالايمان ومن الايمان تصديق الله تعالى في كل ما اخبر عنه ومما اخبر عنه انه لا يومن فقد كلفه بان يومن بان لا يومن وهذا تكليف بالجمع بين الضدين الثاني انه لو قبح الشي لقبح اما من الله تعالى او من العبد والقسمان باطلان فالقول بالقبح باطل اما انه لا يقبح من الله تعالى فمتفق عليه واما انه لا يقبح من العبد فلان ما يصدر عن العبد صادر عنه على سبيل الاضطرار لما بينا انه يستحيل صدور الفعل عنه الا اذا احدث الله تعالى فيه الداعي الى ذلك

الفعل ومتى احدث الله تعالى الداعي فيه اليه كان الفعل واجبا والا امتنع
لا يسمع من المضطر شي الثالث ان الكذب قد يحسن اذا تضمن انجا النبي عن
الظالم لانا نقول الحسن هناك التعريض لا الكذب او نقول الكذب يقتضي القبح
لكنه قد يتخلف الاثر عن المقتضي لمانع لانا نجيب عن الاول بانه على هذا
التقدير لا يبقى كذب في العالم لانه لا كذب الا ومتى اضمر فيه شيا
صار صدقا وعن الثاني انه جيد لا يمكننا القطع بقبح شي من الكذب
لاحتمال انه يتخلف الحكم هناك لقيام مانع [illegible] لا يطلع عليه احد احتجوا
بان العلم الضروري حاصل بقبح الظلم والكذب وحسن الانعام ولا يجوز
اسناده الى الشرع لحصوله لمن لا يقول بالشرع والجواب ان اردت
به العلم الضروري بحصول الملايمة والمنافرة الطبيعية فذاك مما لا ناباه
وان اردت غيره فممنوع مسئله لا يجب على الله تعالى
شي عندنا خلافا للمعتزله فانهم يوجبون الاصلح في الدين واللطف والعوض
والثواب والبغداديون يوجبون العقاب والاصلح في الدنيا لنا ان الحكم
لا يثبت الا بالشرع ولا حاكم على الشرع فلا يجب عليه شي ولان اللطف
هو الذي يفيد ترجيح الداعيه بحيث لا ينتهي الى حد الالجا فالداعيه
الواصله الى ذلك الحد شي ممكن الوجود في نفسه والله تعالى قادر
على كل الممكنات فوجب ان يكون الله تعالى قادرا على ايجاد تلك الداعيه
المنتهيه الى ذلك الحد من غير تلك الواسطه واما العوض فلو كان واجبا
لكان دفع الالم دفعا لتلك المنافع العظيمة فكان يجب ان يقبح

التعريض

دفع

دفع الالم عن الغير كما يقبح المنع من الفصد والحجامة واما الثواب
فلانه تعالى من النعم على العبد ما يحسن معه التكليف بهذا القدر من الطاعات
فوجب ان لا يوجب للطاعه الثواب كما في الشاهد واما الاصلح في
الدنيا فغير واجب لان الاصلح للكافر الفقير ان لا يخلق حتى لا يكون معذبا في
الدارين والاصلح ان يخلق عباده في الجنة وان يغذيهم بالمشتهيات
الحسنه من الشجره واما العقاب فلان العذاب حقه وليس له في استيفائه
نفع ولا في اسقاطه ضرر فيحسن اسقاطه كما في الشاهد مسئله
لا يجوز ان يفعل الله تعالى شيا لغرض خلافا للمعتزله ولاكثر الفقها
لنا ان كل من كان كذلك كان مستكملا بفعل ذلك الشي والمستكمل
بغيره ناقص لذاته ولان كل غرض يفرض فهو من الممكنات فيكون الله
تعالى قادرا على ايجاده ابتدا فيكون توسط ذلك الفعل عبثا لا يقال
لا يمكن تحصيله الا بتلك الواسطه لانا نقول الذي يصلح ان يكون
غرضا ليس الا ايصال اللذه الى العبد وهو مقدور الله تعالى من غير
شي من الوسايط احتجوا بان ما يفعل لا لغرض فهو عبث
والعبث على الحكيم غير جايز قلنا ان اردت بالعبث الخالي عن الغرض
فهذا استدلال بالشي على نفسه وان اردت به غيره فبينه مسئله
قالت المعتزله علة حسن التكليف التعريض لاستحقاق الثواب لان التفضل
بالنعم قبيح وهذا عندنا باطل لانه بنا على الحسن والقبح والوجوب
على الله تعالى وبعد تسليمه فلا نسلم ان التفضل بالنعم قبيح ممن يستحيل

يغنيهم

عليه النفع والضر ونتقدير تسليمه فاستحقاق النعم لا يتوقف على التكليف
بالافعال الشاقة بدليل ان اللفظ بكلمة الشهادة اسهل من الجهاد
والصوم مع ان النعم المستحق به اعظم فلو كان المقصود استحقاق
النعم لكان من الواجب ان يزيد الله تعالى في قوتنا ثم يكلفنا ما لا يشق علينا
لنحصل الاستحقاق من غير المشقة واحتج نفاة التكليف بامور احدها
انه اذا كان الكل بخلقه وارادته فبطل التكليف والمعتزلة وان انكروا
هذا اعترفوا بالعلم فما كان معلوم الوجود فهو واجب الوقوع وما كان
معلوم العدم فهو ممتنع الوقوع فبطل التكليف وثانيها ان التكليف ان كان
عند استوا الداعيين فهو محال لان في هذه الحالة الفعل ممتنع وان كان عند
الرجحان فالراجح واجب والمرجوح ممتنع فبطل التكليف وثالثها ان
التكليف بالفعل اما ان يتوجه حال حصول الفعل او قبله والاول محال
لان ايجاد الموجود محال ودفعه حال وجوده محال والثاني ايضا محال لان
لفعل لا يوجد في الحال وكونه فاعلا للشي لا معنى له الا حصول المقدور عن القدرة فيستحيل
ان يكون فاعلا في الحال فلم يكن في ذلك الحال مامورا بشي اصلا بل يكون ذلك
اعلاما بانه سيصير في الزمان الثاني مامورا به فان قلت كونه فاعلا
للفعل امرا زايدا على حصول الفعل عن القدرة قلت الزايد اما ان
يكون مقدورا للمكلف او لا يكون فان كان مقدورا له فالامر
باتباعه حال وجوده او قبله ويعود المحذور المذكور وان لم يكن مقدورا
استحال ان يكون مامورا به ورابعها ان الامر بالفعل الثاني ان لم

يكن

يكن لغرض فهو عبث وهو غير جائز على الحكيم وان كان لغرض فيستحيل
عوده الى من يستحيل عليه النفع والضر ويستحيل عوده الى العبد
لان ذلك النفع اما في العاجل او الاجل والاول باطل لان الانسان
يتاذى به في الحال والثاني محال لان ذلك الغرض ليس الا حصول اللذة
والله تعالى قادر عليه ابتدا فيكون توسيط التكليف عبثا
والجواب عن الكل انه مبني على طلب اللمية وهو باطل
لانه ليس يجب في كل شي ان يكون معللا بعلة اخرى والا لزم التسلسل
بل لا بد من الانتهاء الى ما لا يكون معللا البتة واولى الامور بذلك افعال
الله تعالى واحكامه فلكل شي صنعه ولا علة لصنعه القسم الرابع الكلام
في الاسما اسم كل شي اما ان يدل على ماهيته او على جز ماهيته او على
الامر الخارج عن ماهيته او على ما تركب عنها والخارج اما ان يكون
صفة سلبية او حقيقية او اضافية او ما تركب عنها وهل يجوز ان يكون لماهية
الله تعالى اسم او لا فان قلنا ماهية الله تعالى معلومة للبشر جاز والا فلا
واما الاسم الدال على جز الماهية فذلك محال لامتناع التركيب في حقيقة
ذات الله تعالى واما باقي الاقسام فجائزة ولما كانت السلوب والاضافات
بسيطة ومركبة غير متناهية لا جرم جاز وجود اسما لا نهاية لها متباينة
وبالله التوفيق الركن الرابع من هذا الكتاب في السمعيات
وهو مرتب على اقسام القسم الاول في النبوات مسئلة
المعجز امر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة وانما قلنا
انه امر لان المعجز قد يكون اثباتا لغير المعتاد وقد يكون منعا للمعتاد وانما قلنا

[margin: الا لكانت علته بتلك العلة معللة صح]

انه خارق للعاده ليتميز به المدعي عن غيره وانما قلنا مقرونا بالتحدي لئلا
يتخذ الكاذب معجز من مضى حجه لنفسه الارهاص والكرامات
وانما قلنا مع عدم المعارضه ليتميز عن السحر والشعبذه مسـئـلـه
محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم خلافا لليهود والنصارى والمجوس وجماعه
من الدهريه لنا وجوه ثلثه الاول وعليه التعويل انه ادعى النبوه وظهر
المعجز على يده وكل من كان كذلك كان نبيا انما قلنا انه ادعى النبوه للتواتر
وانما قلنا انه ظهر المعجز على يده لثلثه اوجه احدها انه اتى بالقران والقران
معجز اما انه اتى بالقران فلم يات به غيره فبالتواتر واما انه معجز فلانه تحدى
الفصحا لمعارضته وهم عجزوا عنها وذلك يدل على كونه معجزا وثانيهـا
انه نقل عنه معجزات كثيره نحو اشباع الخلق الكثير من الطعام القليـل
ونبوع الماء من بين اصابعه وتكلم الحيوانات العجم وكل واحد منها
وان لم يبلغ مبلغ التواتر لكن التواتر يدل على صحه واحد منها واي واحد
صح حصل الغرض وثالثها انه اخبر عن الغيوب
والاخبار عن الغيب معجز وانما قلنا ان من ادعى النبوه وظهر المعجز عليه كان
رسولا لان الرجل اذا قام في المحفل العظيم وقال اني رسول هذا
الملك اليكم ثم قال يا ايها الملك ان كنت صادقا فخالف عادتك وقم عن مكانك
ثم قام الملك اضطر الحاضرون الى صدقه فكذى هاهنا الطريق
الثاني في اثبات النبوه لنبينا عليه السلم الاستدلال باخلاقه وافعاله
واحكامه وسيره فان كل واحد وان كان لا يدل على النبوه لكن

مجموعها

مجموعها
معلومها مما يعلم قطعا انه لا يحصل الا للانبيا وهذه طريقه اختارها
الجاحظ وارتضاها الغزالي في كتاب المنقذ الثالث اخبار
الانبيا المتقدمين في كتبهم السماويه عن نبوته فهذه مجامع ادله نبوته
عليه السلم والاستقصا فيها مذكور في المطولات فان قيل لا نسلم انه ظهر
المعجز على يده قوله في الوجه الاول ان القران على يديه وهو معجز قلنا الاستقصا
في الاسوله والاجوبه على هذا الوجه مذكور في النهايه قوله في الوجه
الثاني اشبع الخلق الكثير من الطعام القليـل قلنا هذه الاشيا لو وجدت
لنقلت الينا نقلا متواترا لانها امور عجيبه والدواعي متوفره على نقل العجايب
فلما لم ينقل نقلا متواترا علمنا انها ليست صحيحه سلمنا سلامتها عن هذا الطعن
لكن لا نزاع في انها لم تنقل نقلا متواترا بل انما نقلت على سبيل الاحاد
ورواية الاحاد لا تفيد العلم قوله مجموع الرواه بلغوا حد التواتر وذلك
يدل على صحه واحد منها وايها صح حصل الغرض قلنا لا نسلم ان رواه الغرايب
التي يمكن الاستدلال بها على الرساله بلغوا الى حد التواتر فانه ليس كلما
يذكر في كتب دلايل النبوه مما يصح الاستدلال به على امور قليله نحو نبوع الماء
من بين الاصابع وامثاله ولا نسلم ان رواه هذه الاشيا بلغوا الى حد
التواتر قوله في الوجه الثالث اخبر عن الغيب قلنا اخبر عن الغيب
على وجه يخالف العاده او يوافقها ع م بيانه ان العاده جاريه
بان الروسا اذا حاولوا ترغيب الرعيه في محاربه خصومهم وعدوهم يخبرون
بان الغلبه لهم والدوله راجعه اليهم فقوله تعالى وعد الله الذين امنوا

منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض من هذا الباب وايضا الرجل
المصدق فيه يخبر عن امور كليه على سبيل الاجمال فان وقع شي من ذلك جعله
حجة على صدقه وان لم يقع قال انا ما عينت الوقت بل ممكن سيقع بعد ذلك
وقوله الم غلبت الروم في ادنى الارض وهم من بعد غلبهم من هذا الباب سلمنا
انه اخبر عن الغيب على سبيل التفصيل فلم قلت انه معجز والدليل عليه ان
المحدثين رووا في كتب دلايل النبوه ان قسا وسطيحا اخبروا عن احوال محمد
عليه السلم مع انهما ما كانا من الانبيا نعلم ان الكاهن قد يخبر عن الغيب
وكذى المعبرون يخبرون عن الغيوب المفصلة بنا على الرويا وكذى
المنجمون واصحاب العزايم واذا كان ذلك لم يكن معجزا ثم نقول ان كان
ما ذكرتم دالا على ظهور المعجز على يده فعندنا ما يدل على انه ممتنع وبيانه
وهو انه لو جاز انخراق العاده من مجاريها جاز ان ينقلب الجبل ذهبا
ابريزا والبحر دما عبيطا وان ينقلب ما في البيت من المتاع اناسا
فاضلين ومعلوم ان تجويزه يفتح باب السفسطة سلمنا ظهور المعجز على يده
فلم قلت ان كل من كان كذلك كان رسولا وتقريره ان الاستدلال
بظهور المعجز على الرساله يتوقف على مقامات ثلثة احدها انه فعل الله
تعالى وثانيها ان الله تعالى فعله لاجل التصديق وثالثها ان كل
من صدقه الله تعالى فهو صادق اما المقام الاول ففيه النزاع من وجوه
احدها انا ان اثبتنا النفس الناطقه فلعل نفس النبي عليه السلم مخالفه بالماهيه
لنفس غيره فلا جرم قدر على ما لم يقدر عليه غيره وان لم نقل بالنفس الناطقه

فلابد وان يكون الانسان عبارة عن البدن المخصوص فلعله كان لمزاج
بدنه خصوصيه لم تحصل تلك الخصوصية لساير الابدان فلا جرم قدر
على ما لم يقدر عليه غيره وثانيها ان النبي عليه السلم لعله وجد جسما نباتيا او حيوانيا
له خاصيه عجيبه مستعقبة لتلك الاثار الغريبة التي اظهرها النبي عليه السلم ولما
لم يقع ذلك الجسم في يد اخر لاجرم عجز الكل عن معارضته وثالثها لعل
الجن والشيطان اعانوه عليه وما اعانوا غيره او الارواح الفلكيه
اعانوه عليه او الملايكه اعانوه عليه وهذا ظاهر لان الانبيا عليهم
السلم يحيلون اكثر الاشيا على الملايكه ونحن انما علمنا وجودهم
وعصمتهم بقول الانبيا فقبل العلم بصدقهم جوزنا وجودهم وعدم عصمتهم
وذلك كاف في حصول الاحتمال واما المقام الثاني ففيه النزاع من
وجهين احدها لا نسلم ان خلق المعجز لاجل التصديق فان المعجز لا شك انه
ليس نفس التصديق فلو لم يكن الغرض منه التصديق لم يبق للمعجز دلاله على
التصديق لا سيما وقد ثبت ان افعال الله تعالى لا يجوز ان تكون معلله بالغرض
ومما يحقق هذا ان الفعل بدون الداعي اما ان يكون جايزا او لا يكون فان
كان جايزا لم يكن القطع بان الله تعالى فعل المعجز لاجل التصديق
بل لعله فعله لا لامر اصلا وان لم يجز توقف فعلنا للقبايح على داعي
يخلقه الله تعالى فيكون الله تعالى فاعلا لما يوجب القبح واذا امتنع
بطل الاستدلال بالمعجز على التصديق الثاني سلمنا ان فعل المعجز لمقصود
لكن لم قلت ان ذلك المقصود ليس الا التصديق فلعله تعالى لغرض اخر
فعله هو

فاذا كان من الله تعالى ... [illegible] ... الا ... [illegible]

وعليكم بيان الحصر ثم انا نذكر على سبيل التبرع احدها ان يتفق ان يكون
ابتدا عاده وثانيها ان يكون تكرر العاده متطاوله فان الفلك الثامن لا يستكمل
الدوره الا في ستة وثلثين الف سنه فيكون وصولها الى الحمل في مثل هذه
المده عاده لها فلعل هذا الحادث يكون من هذا الباب وثالثها ان يكون كرامة
لولي او معجزا لنبي اخر في طرف من اطراف العالم ورابعها ان يكون ارهاصا
لنبي اخر يأتي بعد ذلك كالاحوال التي ظهرت على محمد عليه السلم قبل بعثته
وكالنور الذي يظهر في جبين ابائه وخامسها ان يكون امتحانا لعقول المكلفين
كما انزل المتشابهات امتحانا لعقولهم المقام الثالث سلمنا ان الله تعالى
صدقه لكن لم قلت ان كل من صدقه الله تعالى فهو صادق فان عندكم
الله تعالى خالق الكفر والفواحش واذا لم يقبح ذلك من الله تعالى فلم لا
يحسن منه تصديق الكاذب وهذا السوال الاخير مخصوص بكم دون المعتزلة
ثم سلمنا انا لم نذكر شيئا من هذه الاحتمالات فلم قلتم ان من ظهر عليه المعجز
كان رسولا والرجوع فيه الى المثال الضعيف لانا لا نسلم ان في ذلك
المثال يصدق المدعي لانه ربما قام الملك في ذلك الوقت لانه حدث في بطنه
الم او نسي شيئا او تذكر امرا فقام طلبا له وبالجملة فليس هاهنا
الا الدوران وهو انه قام عند التماس المدعي وما قام قبل ذلك والدوران
لا يفيد الا الظن الضعيف فانه يحكى ان واحدا كان يجلس في مسجد
فكلما دخل المؤذن واذن قام ذلك الانسان وخرج فقال له المؤذن ما لي
اراك كلما اذنت خرجت فقال لا بل كلما هممت بالخروج اذنت وهذا

يدل على ان دلالة الدوران على العلية ضعيفة ثم اذا سلمنا دلالة ذلك الفعل
على التصديق فلم قلت انه في حق الله تعالى كذلك وتقريره ان القياس
المؤيد بالجامع لا يفيد الا الظن فكيف هذا الخالي عن الجامع فهذا هو
الاعتراض على الدليل الاول على النبوة واما الدليل الثاني وهو الاستدلال
بمحاسن احواله على نبوته فضعيف لان غاية ما في الباب انها تدل على كون
الانسان متميزا عن سائر الناس بمزيد الفضيلة ولكن من اين يدل على النبوة
وكيف وقد حكي عن افاضل الحكما في الاخلاق امور عجيبة جعلها
الناس قدوة لانفسهم في الدنيا والاخرة مع ما بقي عندهم من العلوم الدقيقة
واما الدليل الثالث وهو الاستدلال بما جا في التوراة والانجيل على
نبوة محمد عليه السلم فالاعتراض عليه انكم اما ان تقولوا انه جا في هذه الكتب
صفة محمد عليه السلم على سبيل التفصيل بمعنى انه تعالى بين انه سيجي في سنة
الفلانية في البلدة الفلانية شخص وصفته كذا وكذا فاعلموا انه
رسولي واما ان لا تقولوا هكذا بل تقولوا انه تعالى بين ذلك بيانا مجملا
من غير تعيين الزمان والوقت والوصف فان ادعيتم الاول فهو باطل لانا نجد
التوراة والانجيل خاليا عنه لا يقال اليهود والنصارى حرفوا الكتابين
لانا نقول هذان الكتابان كانا مشهورين في المشارق والمغارب
وهذا مما يمتنع تطرق التحريف اليه كما في القران وان ادعيتم الثاني فنقول
المسامحة عليه لا يدل ذلك على النبوة بل ربما دل على ظهور انسان فاضل
شريف وان دل على النبوة لكن لا يدل على نبوة محمد عليه السلم اذ ربما كان

للمبشر به انسانا ثم اخرسلمنا ان ما ذكرتم يدل على النبوة لكن هاهنا ما يدل على القدح فيها وهو من وجوه احدها شبه الدهرية وهي القدح في الفاعل المختار وانكار كون الصانع عالما بالجزويات مدبرا وثانيها شبه منكري التكليف فانهم يقولون فانهم يقولون الانبيا عليهم السلم انما جاوا من عند الله تعالى بالتكليف لكن القول بالتكليف باطل على ما تقدم كلامهم فيه وثالثها البراهمة وهي من وجهين الاول ان ما جا به الرسول ان علم حسنه بالعقل كان مقبولا سوا ورد به الرسول او لم يرد وان لم يعلم لا حسنه ولا قبحه فان كان في محل الحاجة حسن الانتفاع به سوا ورد الرسول به او لم يرد لما تقرر في العقل ان كل ما ينتفع به الانسان وكان خاليا عن امارات اثارة الضرر كان الانتفاع به حسنا وان لم يكن محتاجا في محل الحاجة قبح الانتفاع به سوا ورد الرسول او لم يرد لانه اقدام على ما يحتمل الضرر من غير حاجة اصلا الثاني ان دلالة النبوة ليس الا المعجزة بالاتفاق لكنا بينا ان المعجز لا يدل البته فامتنع الجزم بالصدق عند ... شبهة وهي من وجهين الاول ان الله تعالى لما شرع شريعة موسى عليه السلم فاما ان يكون قد بين فيها انها باقية الى يوم القيمة او بين فيها انها باقية الى الوقت الفلاني فقط او بين الشرع ولم يتعرض لبيان التابيد والتابيت فان قلنا انه تعالى بين التابيد لم يجز نسخه اصلا والا لكان تعالى لما اخبر ان هذا الشرع ثابت فلو لم يبق ثابتا كان كذبا وهو غير جائز على الله تعالى واما ثانيا فلانه لو جاز ان ينص الله تعالى على ان شرع موسى عليه السلم ثابت ابدا ثم انه

لا يبقى ابدا فلم لا يجوز ان ينص على ان شرع محمد عليه السلم ثابت ابدا مع انه لا يكون ثابتا ابدا فيلزم منكم نسخ شرعكم واما ثالثا فلانه لو جاز ان يخبر الله تعالى عن التابيد مع ان التابيد لا يحصل ارتفع الامان عن كلامه ووعده ووعيده وذلك باطل بالاتفاق واما ان قلنا انه بين في شرع موسى عليه السلم انه ثابت الى الوقت الفلاني كان هذا من الامور العظيمة التي تتوفر الدواعي على نقله فوجب ان ينقل ذلك التاقيت متواترا والنقل المتواتر لا يجوز الاطباق على اخفائه فكان يلزم ان يكون العلم بانتها شرع موسى عليه عند مبعث عيسى عليه السلم وانتها شرع عيسى عليه السلم عند مبعث محمد عليه السلم معلوما بالضرورة للخلق وان يكون المنكر له منكرا للمتواترات وان يكون ذلك من اقوى الدلايل لعيسى ومحمد عليهما السلم على دعواهما فلما لم يكن الامر كذلك علمنا فساد هذا القسم ولانه لو جاز ان لا ينقل هذا التاقيت نقلا متواترا لجاز ان يقال ان محمدا عليه السلم حول الصوم من رمضان الى شوال والقبلة من الكعبة الى غيرها وانه قال عليه السلم ان شرعي يبقى موقتا الى الوقت الفلاني مع انه لم ينقل شي من ذلك وتجويزه قدح في شرع محمد عليه السلم واما ان قلنا انه بين تعالى في شرع موسى عليه السلم انه ثابت ولم يبين التابيد ولا التاقيت فهذا محال لانه سنبين ان شا الله تعالى في اصول الفقه ان الامر لا يفيد الا وجوب الفعل مرة واحدة ومعلوم ان شرع موسى عليه السلم لم يكن كذلك فان التكاليف كانت متوجهة بذلك الشرع على الخلق الى زمان

عيسى عليه السلم بالاتفاق فلما ظهر فساد هذين القسمين لاجرم تبين الاول
ولزم من صحته امتناع النسخ القسم الثاني ان اليهود والنصارى على كثرتهم
وتفرقهم في المشارق والمغارب يخبرون عن موسى وعيسى عليهما السلم
ان كل واحد منهما قد اخبر ان شرعه باق الى يوم القيامه فيبقى العلم
والا لما امكنكم اثبات وجود محمد عليه السلم فضلا عن نبوته واذا صح ذلك عنهما
فلا شك ان قولهما حجه لان نقل شروط التواتر استوا الطرفين والواسطه
فلا شك ان قولهما حجه وهذا مفقود في ذلك النقل اما اليهود فلان بخت نصر
قتلهم حتى لم يبق منهم الا عدد يسير دون عدد التواتر واما النصارى فلانهم
كانوا قليلين في مبدا الامر لانا نقول اما مسئلة اليهود فضعيف لان اليهود
كانوا امه عظيمه وكانوا متفرقين في الارض وغيرها وفي البلاد
المتباعده جدا فمن المستحيل قتل مثل هذه الامه العظيمه ابحث لا يبقى
منهم على وجه الارض عدد التواتر والمسئلة الثانيه تضعيفا ايضا لان ذلك
يوجب القدح في شرع عيسى عليه السلم قبل مبعث محمد عليه السلم وذلك مما لا قائل
به احد وبالله التوفيق والجواب ان المعتمد في رسالة محمد
عليه واله السلم ظهور القران عليه وسائر الوجوه انما ذكرناه والمتكلمون
قوله لو جاز انخراق العادات لارتفع الامان عن البديهيات قلنا هذا لازم على
الفلاسفه لاحتمال ان يحدث شكل فلكي غريب توجد هذه الغرائب في
هذا العالم قوله لم يجوز ان يكون حدوث المعجز لا من الله تعالى وان كان منه لكن
الغرض منه شي اخر سوى التصديق قلنا المعتزله عولوا في الجواب عنه على وجه

واحد

واحد وهو انه لو كان المدعي كاذبا لوجب على الله تعالى ان يمنع من ظهور ذلك
المعجز منعا للعباد من الوقوع في الاضلال وهذا الجواب ضعيف لانه لا يجب
على الله تعالى شي لكن الجواب انا لو لم نجعل ظهور المعجز وحدها الغرض سوى دلالة على
تصديق الله بذلك المدعي فاما لما احتمل ذلك احتمل غيره مما يقطع العقل باحد الاحتمالين
دون الاخر كان النقص من قبل العبد لا من الله تعالى وفي مثل ذلك لا يجب
على الله تعالى كشف ذلك الحال الا ترى انه انه يمتنع انزال المتشابهات من الله
تعالى كانها مخلقة لا قاطعة تكذبي هاهنا وايضا فان الله تعالى يعين
الكفر على المسلمين ويمكنهم من قتل اوليائه والمسلمون يجتهدون في الدعاء
والسؤال والمعونه على الكفار وقد لا يجيب دعاوهم ولا يعطيهم مناهم
والكفار يقولون اللهم انصر احب الفئتين اليك وان لم يرض بما فيه من
تكذيب مدعي النبوه والمخالفه له ولاصحابه فاسلبنا ما اعطيتنا من
القوى والتمكين والرشد لا يفعل ذلك فيجب ان يكون هذا مرفوضا
لتصديق الكفره فكان لا يلزم من هذا تكذيبنا فالوا والجواب الحق
مبني على مقدمه واحده وهي ان تجويز الشي لا ينافي القطع بعدمه فانا نجوز
ان يخلق الله تعالى انسانا شيخا في الحال من غير الوالدين وان ينقلب البحار
دما والجبال ذهبا ثم انا مع هذا التجويز نقطع بانه لم يوجد ولان من وليه
غضب بالشتم فعبس المشتوم وجهه ونظر الى الشاتم شزرا علم غضبه
وكذي القول في حمرة الخجل وصفرة الوجل ان حصولها لا بد من الغضب
ممكن وهذا ايضا لازم على الفلاسفه على ما قررناه واذا ثبت هذا

نقول علمنا ان المحدث اذا كان هو الله تعالى لما قدمنا ان جميع الممكنات واقعه
بقدرة الله تعالى وانما قلنا انها داله على التصديق لما راينا ان النبي عليه السلم
يقول يا الهي ان كنت صادقا في دعوي الرساله فسود وجه القمر مثلا فكما قال
النبي عليه السلم اسود صرنا مضطرين الى العلم بان الله تعالى صدقه في تلك الدعوى
وكذلك فان كل من اتى في القرون الماضيه المعجزات من فعل الله تعلى
اثر بصدق المدعي ولم يبق له شك فيه وتجويز سائر الاقسام بحسب العقل
مما لا يقدح في هذا العلم الضروري كما مر بنا من المثال اما شبهه الدهريه
الجواب عنها واما شبهة البراهمه فهي مبنيه على الحسن والقبح
وقد تقدم القول فيه لنذكر فوايد البعث على التفصيل نقول قد عرفت
ان الامور قسمان منها ما يستقل العقل بادراكه ومنها ما لا يستقل والاول
كعلمنا باثبات العلم الى صانع حكيم وفايده بعثة الرسل في هذا النوع
تاكيد دليل العقل بالنقل وقطع عذر المكلف من كل الوجوه على ما قال
الله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجه بعد الرسل ولو انا اهلكناهم بعذاب
من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فنتبع اياتك من قبل ان نذل ونخزى
فبين الله تعالى انه بعث الرسل لقطع الحجه والعلما ذكروا وجوها
ثلثه في تلك الحجه احدها ان يقولوا ان الله جل ثناوه ان كان خلقنا للعبد
فقد كان يجب ان يبين لنا العباده التي يريدها منا ما هي وكم هي وفي اي وقت
وان وجب اصل الطاعه في العقل لكن كيفيتها غير معلومه لنا فبعث الله
الرسل لقطع هذا العذر فانهم اذا بينوا الشرايع المفصله زالت اعذارهم

فالثانيهما

107

فالثانيهما ان يقولوا انك ركبتنا تركيب شهوه وغفله وسلطت علينا الهوى
والشهوات فهلا اكدت زجرنا بمن اذا سهونا نبهنا واذا مالت بنا الهوى منعنا لكنك
لما تركتنا مع نفوسنا واهوانا كان ذلك اغرا لنا على فعل القبايح وثالثها
ان يقولوا هب انا بعقولنا علمنا حسن الايمان وقبح الكفر ولكن لم نعلم بعقولنا
ان من فعل القبيح عذب خالدا مخلدا لا سيما وكنا نعلم ان لنا في فعل القبيح
لذه وليس لك فيه مضره ولم نعلم ان من امن وعمل صالحا استحق الثواب لا سيما
وكنا قد علمنا انه لا منفعه لك في شي فلا جرم لم يكن مجرد العلم بالحسن
والقبح داعيا ولا وازعا اما بعد البعثه اندفعت هذه الاعذار فكانت البعث
قطعا لعذر العاذرين في هذه الوجوه واما بعثتهم فيما لا يستقل العقل بادراكه
فقد ذكروا امورا احدها ان العقل لا يدل الا على الصفات التي يحتاج
الفعل اليها اما السمع والبصر والكلام وسائر الصفات الخبريه فلا طريق
اليها الا السمع وثانيها ان المكلف يبقي خايفا فيقول لو اشتغلت بالطاعه
لكنت متصرفا في ملك الله تعالى بغير اذنه ولو لم اشتغل بها لكنت عذبت
على ترك الطاعه فيبقي في الخوف على التقديرين وعند البعثه يزول هذا
الخوف وثالثها انه ليس كل ما كان قبيحا عندنا كان قبيحا في نفسه فان
النظر الى وجه العجوز الشوها قبيح والى وجه الامه الحسنا حسن
في الشرع ورابعها ان الاشيا المخلوقه في الارض منها غذا ومنها دوا
ومنها سم والتجربه لا تفي بمعرفتها الا بعد الادوار العظيمه ومع ذلك ففيها
خطر على الاكثر وفي البعثه فايده معرفه طبايعها ودفع ضررها من غير

فايده

حظي وخامسها ان المنجمين عرفوا درجات الفلك ولا يمكن الوقوف عليها
بالتجربة لان التجربة يعتبر فيها التكرار والاعمار البشرية لا تفي بادوار الكواكب
الثابتة ثم انهم وان وقفوا على الكل بالرصد فكيف وقفوا على احوال عطارد
مع ان الالات الرصدية لا تفي باحواله لصغره وخفائه وقلة نوره وقلة بعده
الشمس حالتي الشروق والغروب وسادسها ان الانسان مدني بالطبع والاجتماع
مظنة التنازع الى التقاتل فلابد من شريعة يفرضها شارع ليكون مرغبة
في الطاعات وزاجرة عن السيئات ومبينا لوجوه كيفية العبادة الى الخلق
فربما الى كل طائفة بوضع خاص ثم اخذوا يتعصبون لها فيفضي ذلك الى
الفتن واما وضع الشريعة ففيه ما يأبى ذلك وثامنها ان الذي يفعله
الانسان بمقتضى عقله يكون كالطفل المعاند والعاصي لا لاجل عبادة
واما الذي يأمر وان كان معظما في قلبه ولا يكون هو واقفا على لميته
كان اتيانه به لمحض العبادة ولذلك ورد الامر بالافعال [illegible]
في الحج وتاسعها ان العقول متفاوتة والكامل نادر والاسرار الالهية
عزيزة جدا فلابد من بعث الانبيا وانزال الكتب عليهم ايضا لا يكل مستمر الى
منها بحاله له بحسب تحمله وعاشرها ان كل جنس تحته انواع فانه
يوجد فيما هنالك نوع واحد هو اكملها وكذا بالنسبة الى الاصناف
والاصناف بالنسبة الى الاشخاص والاشخاص بالنسبة الى الاعضا
فاشرف الاعضا ورئيسها القلب وخليفته الدماغ ومنه تنبث القوى
على جميع جوانب البدن فكذا الانسان لابد فيه من رئيس والرئيس

امان

اما ان يكون حكمه على الظاهر فقط وهو السلطان او على الباطن
وهو العالم او عليهما معا وهو النبي او ما يقوم مقامه فالنبي يكون
كالقلب في العالم وخليفته كالدماغ وكما ان القوى المدركة
انما تفيض من الدماغ على الاعضا فكذا قوى البيان والعلم انما تفيض منه
بواسطة خليفته على اهل العالم وحادي عشرها الهداية الى الصناعات
النافعة قال الله تعالى في داود عليه السلم وعلمناه صنعة لبوس لكم
وقال لنوح عليه السلم واصنع الفلك باعيننا ولا شك ان الحاجة الى الغزل
والنسج والخياطة والبنا وما يجري مجراها اشد من الحاجة الى الدرع
وتوقفهما على استخراجها بالتجربة ضرر عظيم للخلق فوجب بعثة الانبيا
لتعليمها وثاني عشرها انه لابد في المعيشة من علمي الاخلاق والسياسة
فلابد من البعثة لتعليمها ولهذا قال الله تعالى لنبيه عليه السلم خذ
العفو وامر بالعرف واعرض عن الجاهلين وقال ان الله يأمر بالعدل
والاحسان وقال فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت الاية وقال تعالى
انك لعلى خلق عظيم فقد ظهرت فوائد البعثة من هذه الوجوه واما شبه
اليهود فالجواب عن الاول ان الله تعالى بين ان شريعته موقتة
بيانا اجماليا ولم يبين كمية الوقت فلو كان لذلك لعرف ذلك
بالتواتر كما عرف اصل الدين بالتواتر قلنا لم لا يجوز ان يكون توفر الدواعي
الى نقل اصل الدين اتم من توافرها على نقل الكيفية فلا جرم كان
احد التواترين اقوى من الاخر والجواب عما اوردوها انا نمنع ذلك

هذا الخبر الى حد التواتر او تعين الاخر والجواب عن اخرها ان بلوغ رواة هذا
الخبر الى حد التواتر في جميع الاعصار غير معلوم واذا كان كذلك لا جرم
لم يحصل العلم بهذا الخبر وبالله التوفيق مسئلة في عصمة
الانبيا عليهم السلم القايلون بالعصمة منهم من زعم ان المعصوم هو الذي لا
يمكنه الاتيان بالمعاصي ومنهم من زعم انه يكون متمكنا منه والاولون منهم
من زعم انه يختص في بدنه او في نفسه بخاصية تقتضي امتناع اقدامه
على المعاصي ومنهم من على كونه مساويا لغيره في الخواص البدنية
لكن فسر العصمة بالقدرة على الطاعة وعدم القدرة على المعصية وهو
قول ابي الحسن الاشعري والذين لم يسلبوا الاختيار فسروه بانه الامر
الذي يفعله الله تعالى بالعبد وعلم انه مع ذلك الامر على المعصية بشرط
انه لا ينتهي بفعل ذلك الامر الى حد الالجا وهولا احتجوا على فساد
قول الاولين من العقل بان الامر لو كان كما قالوه لما استحق المعصوم
على عصمته مدحا ولبطل الامر والنهي والثواب والعقاب ومن النقل
قوله تعالى قل انما انا بشر مثلكم ولا تجعل مع الله الها اخر ولولا ان ثبتناك
لقد كدت تركن اليهم شيا قليلا وما ابري نفسي ثم هولا زعموا
ان اسباب العصمة امور احدها ان يكون لنفسه او لبدنه خاصة تقتضي ملكة
مانعة من الفجور والفرق بين الفعل والملكة معلوم وثانيها ان يحصل
له العلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات وثالثها تاكيد ذلك
العلوم بتتابع الوحي والبيان من الله تعالى ورابعها انه متى صدر عنه امر من

باب ترك الاولى او النسيان لم يترك مهملا بل يعاتب وينبه عليه ويضيق
الامر فيه عليه فاذا اجتمعت هذه الامور الاربعة كان الشخص معصوما
عن المعاصي لان ملكة العفة اذا حصلت في جوهر النفس ثم انضاف
اليها العلم التام بما في الطاعة من السعادة وفي المعصية من الشقاوة
صار ذلك العلم معينا له على مقتضى الملكة النفسانية ثم الوحي يصير
متمما له ثم خوف المواخذة على القدر القليل يكون موكدا لذلك الاحتراز
فيحصل من اجتماع هذه الامور تاكيد حقيقة العصمة ثم اتفقت الامة على
كون الانبيا معصومين عن الكفر الا الفضيلية من الخوارج فانهم
اعتقدوا ان كل ما يطلق عليه اسم العصيان فهو كفر لانهم جوزوا
على الرسل المعاصي فلا جرم جوزوا الكفر عليهم ويدل على فساد
انه لو جاز الكفر عليه لكان الاقتدا بهم فيه واجبا لقوله تعالى فاتبعوني
وفساد ذلك يدل على فساد قولهم ومن الناس من لم يجوز الكفر لكنه
جوز اظهار الكفر على سبيل التقية واحتجوا عليه بان اظهار
الاسلام اذا كان مفضيا الى القتل كان اظهاره القا النفس في التهلكة
وهو غير جايز وهذا ايضا باطل لانه يفضي الى اخفا الدين بالكلية ولانه
لو جاز لكان اولى الاوقات منه بذلك مبدا اظهار الدعوة لان الخلق في ذلك
الوقت يكونون بالكلية منكرين بالكلية له فكان يلزم ان لا
يجوز لاحد من الانبيا اظهار الدعوة ولان الخوف الشديد كان حاصلا
لابرهيم عليه السلم زمان نمرود ولموسى عليه السلم زمان فرعون مع انهم لم

يمنعوا عن اظهار الحق ومن الناس من لم يجوز الكفر ولا اظهاره لكنهم
جوزوا الكباير عليهم والاكثرون لم يقولوا به لوجوه الاول لو صدرت
الكبيرة عنهم لكانوا اقل درجة من عصاة الامة وذلك غير جائز بيان الملازمة
ان درجات الانبيا في غاية الشرف وكل من كان كذلك كان صدور الذنب
عنه افحش الا ترى الى قوله تعالى يا نسا النبي من يات منكن بفاحشة مبينة
يضاعف لها العذاب ضعفين والمحصن يرجم وغيره يحد والعبد يضعف حد
الحر واما انه لا يجوز ان النبي اقل حالا من الامة فبالاجماع الثاني ان
بتقدير اقدامه على الفسق وجب ان لا يكون مقبول الشهادة لقوله تعالى
ان جاكم فاسق بنبا فتبينوا لكنه مقبول الشهادة والا لكان ادنى
حالا من عدول الامة الثالث ان بتقدير اقدامه على الكباير يجب
زجره عنها ولو وجب زجره عنها لم ايذاوه محرما لكنه محرم لقوله تعالى
ان الذين يوذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة الرابع
لو اتى الكبيرة لوجب علينا الاقتدا به لقوله تعالى فاتبعوني فيفضي الى
الجمع بين الحرمة والوجوب وهو محال اما الذين لم يجوزوا الكباير فقد
اختلفوا في الصغاير فاتفق الاكثرون منهم على انه لا يجوز منهم الاقدام
على المعصية قصدا كانت صغيرة او كبيرة بل نجوز صدورها على احد
وجوه ثلثه احدها السهو والنسيان وثانيها ترك الاولى والثالث اشتباه المنهي
بالمباح واختلفوا في الوقت الذي تعتبر فيه العصمة اما الفضيلة فقد جوزوا
بعثة من علم الله منه انه يكفر ومنهم من لم يجوز ذلك لكنه جوز بعثة من

سوا

كان كافرا قبل الرسالة وهو قول ابن فورك لكنه زعم ان هذا الجايز لم يقع ومن
الحشوية من زعم ان الرسول عليه السلم كان كافرا قبل البعثة لقوله تعالى ووجدك
ضالا فهدى ولقوله تعالى ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان والمخلصون
على فساد ذلك ومن الناس من طرد هذا الكلام في الامة وقالوا كما لا يجوز
كون الرسول كافرا قبل البعثة لا يجوز ان يكون الامام كافرا قبل الامامة
ولذلك تقدحون في خلافة الشيخين واما انه هل يجوز فعل الكبيرة على الانبيا قبل
البعثة فالاكثرون من اهل السنة جوزوا ذلك مستدلين بافعال اخوة يوسف
عليه السلم ومنهم من لم يقل به ولم يقل بنبوتهم ثم الذين جوزوا ذلك قالوا
منهم من فعل الكبيرة قبل البعثة لكنهم انما جوزوا ذلك على سبيل الندرة
بحيث يتوبون ويشتهر حالهم فيما بين الخلق بالصلاح فاما لو اصروا على
الكباير بحيث يصيرون مشهورين بالخلاعة فذلك غير جائز ولان المقصود
من بعثهم يفوت على هذا التقدير واما انه هل يجب كونهم معصومين
عن الصغاير قبل البعثة وبعدها فالروافض اوجبوا ذلك ومن عداهم
جوزوها لكن اختلفوا في كيفيتها اما النظام والاصم وجعفر
ابن مبشر فانهم جوزوا ذلك على طريق السهو والنسيان فقال لهم اما ان
تقولوا انه حال السهو والنسيان مكلف وهو غير جائز لانه تكليف ما لا
يطاق او لا يكون مكلفا فحينئذ لا يبقى ذلك معصية او يقولوا انهم عوتبوا
على ترك التحفظ من النسيان وهو قول اهل السنة ومن الناس من حمل
تلك الزلات على ترك الاولى لا يقال لو كان ترك الافضل سببا للاستحقاق

امامه

العقاب لعوقب ابدا اذ لا عباده الا وفوقها عباده ولا استحقوا العتاب
على المناجات لانا نقول استحقاق العتاب على ترك الافضل انما يتوجه اذ لو
يلزم منه فوات مصلحه او حصول مضره لا يمكن احتمالها في الاعتذار عن قصه
ادم عليه السلم ومنهم من زعم ان قوله تعالى وعصى ادم اي عصى اولاد ادم
كما في قوله تعالى واسال القريه ومنهم من سلم ان المراد ادم عليه السلم ثم زعم
ابن فورك ان ذلك كان قبل الرساله ومنهم من قال كان ذلك بعد الرساله
ثم زعم الاصم انه ان كان ذلك على سبيل النسيان لقوله تعالى فنسي لا اعتراض
عليه الاعتراض عليه ان ابليس ذكر ادم وقت الوسوسه امر النهي فقال ما
نهاكما ربكما عن هذه الشجره ومع هذا التذكير يمتنع حصول النسيان
وايضا ان الله تعالى عاتبه في قوله تعالى الم انهكما عن تلكما الشجره
وادم وحوا اعترفا بالزله فقالا ربنا ظلمنا انفسنا والله تعالى قبل توبتهما
فقال فتاب عليه وكل ذلك ينافي النسيان ومنهم من سلم ان ادم كان متذكرا
لكنه اقدم على التناول بالتاويل وهو من وجوه احدها زعم النظام ان ادم
فهم من قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجره الشخص وكان المراد النوع وهذا
هذا كما يكون اشاره الى الشخص فقد تكون اشاره الى النوع كقوله
عليه السلم هذا وضوء لا يقبل الله الصلاه الا به وزعم اخرون ان النهي وان كان
ظاهرا في التحريم لكنه ليس فيه نصا فصرفه عن الظاهر لدليل
عنده مسئله الكرامات جائزه عندنا خلافا للمعتزله
والاستاذ ابو اسحق منا لنا التمسك بقصه مريم عليها السلم واصف

ثم

ثم تمييز الكرامات عن المعجز بتحدي النبوه مسئله الانبيا افضل
من الملايكه خلافا للمعتزله والقاضي منا والفلاسفه لنا قوله تعالى ان الله
اصطفى ادم ونوحا وال ابرهيم الايه وسواء اجريناه على العموم او على
عالمي ذلك كما في قوله تعالى واني فضلتكم على العالمين فالمقصود
حاصل ولان البشر يطيع الله مع كثره الصوارف عنه من الشهوه
والغضب والموانع الداخله والخارجه وليس للملايكه شي من ذلك فتكون
طاعه البشر اشق فتكون افضل لقوله عليه السلم افضل العبادات احمزها
اي اشقها اما الفلاسفه فقد احتجوا على ان الملك افضل بوجوه احدها
ان الروحانيات بسايط والجسمانيات مركبات والبسيط اشرف من المركب
وثانيها الروحانيات مطهره عن الشهوه والغضب التي هي الاخلاق
الذميمه والجسمانيات غير خاليه عنها وثالثها الروحانيه صورتها مجرده
كمالاتها حاضره بالفعل والنفوس البشريه مادية اما بجوهرها عند
من جعل النفس مزاجا او في افعالها عند من جعلها مجرده وعلى التقديرين
فهي بالقوه وما بالفعل اشرف واتم مما بالقوه ورابعها الروحانيات
صوره مجرده ليس فيها طبيعه الانفعال فتكون وجودات محضه وخيرات
محضه والجسمانيات مركبه من ماده وصوره والماده منبع العدم
والشر والخير افضل من الشر وخامسها الروحانيات نورانيه
علويه لطيفه والجسمانيه ظلمانيه كثيفه وسادسها الروحانيات
فعاله والجسمانيات بقوتي العلم والعمل اما العلم فلاحاطتها بالامور

الغايه عنا واطلاعهم على مستقبل الاحوال الجاريه علينا ولان علومهم كليه
وعلوم الجسمانيات جزويه وعلومهم فعليه وعلوم الجسمانيات انفعاليه
وعلومهم فطريه امنه من الغلط وعلوم الجسمانيات كسبيه متعرضه
للغلط واما العمل فلكونهم عاكفين على العباده يسبحون الليل والنهار
لا يفترون والجسمانيات ليس لها ونانيها ان الروحانيات لها قوه قويه
على تصريف الاجسام كالسحاب والزلازل القويه من غير ان يعرض
لها فتور وكلال بخلاف الجسمانيات وثالثها ان الروحانيات اختيارها متوجهه
الى الخيرات ونظام العالم والجسمانيات اختيارها غير جازمه بل مترددة
بين جهتي السافل والعلو ورابعها الروحانيات مختصه بالهياكل العلويه
النورانيه والجسمانيات مختصه بهذه الكل الفاسده ونسبه الارواح نسبه
الهياكل فلما كانت الهياكل السماويه اشرف كانت الارواح السماويه
اشرف وعاشرها الارواح الفلكيه متصرفه في هذا العالم فانما هي
المدبرات امرا وهي المبدا والمعاد وهما اشرف من ذي المبدا وذي المعاد
فالروحانيات اشرف اما المسلمون فقد احتجوا على التفضيل بقوله تعالى ما نهاكما
ربكما عن هذه الشجره الا ان تكونا ملكين وقوله لن يستنكف المسيح ان
يكون عبدا لله ولا الملائكه المقربون وقوله ما هذا بشرا ان هذا الا
ملك كريم والجواب عن شبه الفلاسفه مبني على فساد اصولهم
وقد تقدم ذلك وعن التمسك بالايات مذكور في الكتب البسيطه وبالله
التوفيق القسم الثاني في المعاد مسئله

اختلف

اختلف اهل العلم فيه فاطبق المسلمون على المعاد البدني والفلاسفه على
المعاد النفساني وجمع من المسلمين والنصارى عليهما وجمع من الدهريه
وتوقف جالينوس في ذلك اما القائلون بالمعاد البدني فمنهم من زعم ان الله يعدم
البدن ثم يعيده ومنهم من زعم انه يفرق الاجزا ثم يجمعها والكلام فيه
يتفرع على مسايل مسئله الذي يشير اليه كل انسان بقوله انا ان
يكون جسما او جسمانيا او لا جسما ولا جسمانيا او مركبا من هذه الاقسام
تركيبا ثنائيا او ثلاثيا اما المتكلمون فزعموا انه جسم ثم الجمهور منهم
يقولون انه هذه البنيه المحسوسه وهو ضعيف اما قوله هذه البنيه فلانها
دايمه في التغير ومنتقله من الصغر الى الكبر ومن الذبول الى السمن مع
ان كل واحد يعلم ان هويته باقيه في الاحوال كلها واما قوله المحسوسه
ضعيف لان المحسوس هو اللون والشكل القايمان بسطح الظاهر
والانسان ليس عبارة عن مجرد هذا الشكل واللون والا لكانت الاجزا
الداخله باسرها خارجه عن هويته فثبت ان ما هو حقيقه الانسان غير
محسوسه بالاتفاق ومنهم من زعم ان اجزا اصليه باقيه من اول العمر
الى اخر منتهاه ثم اختلفوا فيه فزعم ابن الراوندي انه جزو لا يتجزى في القلب
وزعم النظام انه اجزا لطيفه ساريه في الاعضا والاطبا زعموا
ان الروح اللطيف الموجود في الجانب الايسر من القلب ومنهم من جعل
الروح الدماغي ومنهم من جعله الاخلاط الاربعه والدم خاصه واما
الذين قالوا انه جسماني منهم من جعله عباره عن المزاج واعتدال الاخلاط

ومنهم من جعله عبارة عن شكل البدن وتخطيطه وتأليف اجزايه ومنهم
من جعله عبارة عن الحياة واما الذين قالوا انه غير جسم ولا جسماني فهم
الفلاسفة ومن الفلاسفة معمر ومنا الغزالي والحجة المعنويه لمثبتيها
من وجهين الاول ان العلم بالله غير منقسم اذ لو انقسم لكان اما ان يكون
كل واحد من اجزايه علما او لا يكون فان كان علما فاما ان يكون علما بذلك
المعلوم فيكون بالجزء مساويا للكل هذا خلف وان لم يكن علما بذلك
المعلوم فعند اجتماع تلك الاجزا ان لم تحصل هيئة زايدة لم تحصل العلم
بان الله تعالى هذا خلف وان حصلت هيئة زايدة فان انقسمت عاد التقسيم
والا حصل المقصود فاذا ثبت ذلك وجب ان لا يكون محله منقسما لان الحال
في المنقسم منقسم وكل متحيز منقسم بناء على نفي الجوهر الفرد فمحل العلم
بالله غير متحيز ولا حال فيه جوابه انا بينا اثبات الجوهر الفرد ثم قوله
الحال في المنقسم منقسم منقوض بالنقطة والوحدة والاضافة والوجود
الثاني الحجة الثانية محل العلم والقدرة وساير الاعراض النفسانية ان كان
هو البدن فاما ان محلها جزء واحد من البدن او اكثر من الواحد الاول
محال اما اولا فلاستحالة الجزء الذي لا يتجزى واما ثانيا فلانه يلزم ان يكون
ما عدا ذلك الجزء ميتا وهو مكابرة واما الثاني فاما ان يكون الاجزاء
موصوفة بعلم واحد وقدرة واحدة فيكون العرض الواحد حالا في المحال
الكثيرة وهو محال او يكون القايم بكل واحد منها علما على حدة
فلا يكون الانسان الواحد عالما واحدا بل علماء لكنه باطل بالضرورة

فانظر

فان كل واحد يدرك نفسه شيئا واحدا لا اشياء جوابه انه منقوض على مذهب
اي على بالحواس الخمسة الظاهرة والباطنة والشهوة والغضب وسمع
ادلتهم مع الجواب مذكورة في كتبنا الحكمية حجة النفاة ان المدرك
للجزويات هو البدن والمدرك للكليات هو البدن بيان الاول انا نعلم
بالضرورة انا نحس الحرارة باصبعنا اذا لمسنا النار وانكاره مكابرة
وبيان الثاني من وجهين الاول انا اذا احسسنا بحرارة جزوية امكننا
حمل الحرارة الكلية والحامل للكلي على الجزوي مدرك لهما ضرورة ان
التصديق مسبوق بالتصور واذا كان المدرك للجزويات هو البدن كان
للكليات هو البدن الا ان يقال البدن مدرك للجزويات فقط والنفس لها
فقط لكنه باطل لانه حينئذ يكون بالانسان مدرك للكليات والجزويات
من نفس الثاني ان الماهية التي عرضت لها انها كلية جزء من الجزئي
لان الانسان جزء من هذا الانسان ومن ادرك المركب فقد ادرك المفرد
فمن ادرك هذا الانسان فقد ادرك الانسان لا محالة والانسان كلي لا
يندفع هذا الا بان يقال للمدرك من الانسان ليس المركب بل امر يقيد به
وهو كونه هذا لكنه باطل اما اولا فلانا دللنا على ان التعين لا يجوز
ان يكون وصفا وجوديا زايدا والا لزم التسلسل واذا لم يكن وصفا
وجوديا استحال ان يكون متعلق الابصار واما ثانيا فلان متعلق الحس
اذا كان مجرد التعين ومجرد التعين امر واحد في الكل فوجب ان لا
يحس الاختلاف البتة من جهة الابصار وكذب الثاني يدل على كذب المقدم

ولنذكر الان بعض احوال النفس مسئله مذهب ارسطاطاليس واتباعه
ان النفوس البشريه متحده بالنوع واحتجوا بانها لو اختلفت بالماهيه
بعد اشتراكها في كونها نفوسا بشريه كانت مركبه لان ما به الاشتراك
غير ما به الامتياز وكل مركب جسم فالنفس جسم هذا خلف الاعتراض
عليه لم لا يجوز ان يقال كونها نفوسا بشريه معناه انها مدبره للابدان البشريه
وكونها مدبره من عوارضها فلم لا يجوز ان يقال انها مختلفه بتمام الماهيه
ومشتركه في العوارض وذلك غير ممتنع كما في الضدين فانهما مع اختلافهما
يشتركان في الاختلاف والتضاد سلمنا لكن لم قلت ان كل جسم مركب
من الهيولي والصوره لكن الموجبه الكليه لا ينعكس كنفسها ولانه عندهم
الجوهر جنس للنفوس والعقول وكل ما دخل تحت جنس كانت ماهيته
مركبه من الجنس والفصل ومنهم من زعم انها مختلفه بالماهيه واحتجوا
بانها مختلفه في العفه والفجور والذكا والبلاده وليس ذلك من توابع
المزاج لان الانسان يكون بارد المزاج وفي غايه الذكا وقد يكون
بالعكس وقد يتبدل المزاج والصفه النفسانيه باقيه ولا من الاسباب
الخارجيه لانها قد تكون بحيث تقتضي خلاف الحاصل صوره فعلمنا انها
من لوازم النفس واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات وهذه
الحجه اقناعيه مسئله زعم ارسطاطاليس واتباعه انها حادثه
خلافا لافلاطون ومن قبله حجه القائلين بالحدوث انها
لو كانت ازليه لكانت اما ان تكون واحده او كثيره فان كانت واحده

فعند التعلق

فعند التعلق بالابدان ان بقيت كل واحده فكلما علمه واحد علمه كل احد
وبالعكس هذا خلف او لا تبقى واحده فقد انقسمت وذلك محال لان
الهويتين اللتين حصلتا بالانقسام ان كانتا حاصلتين قبل ذلك فقد كانت
الكثره حاصله قبل حصولها هذا خلف وان قلنا انهما ما كانتا حاصلتين
فقد حدثتا الان فهاتان النفسان قد حدثتا موجوده بعد ما لم تكن واما ان كانت
كثيره فلا بد من الامتياز وهي اما الذاتيات او لوازمها وهو محال لان النفوس
البشريه متحده بالنوع ولو لم يتحد كلها بالنوع فلا اقل من ان يحصل من كل
نوع شخصان واما بالعوارض وهو محال لان الاختلاف بالعوارض انما يتحقق
عند تغاير المواد وقبل البدن لا ماده فلا يتحقق الاختلاف بالعوارض
الاعتراض لا نسلم انه يوجد نفسان من نوع واحد وبيانه ما مر سلمنا لكن
لم قلت ان الامتياز لا بد وان يكون زائدا وبيانه ما مر سلمنا لكن لم لا يجوز
ان يكون الاختلاف بالعوارض هذا البحث لا بد منه قلنا لا نسلم فلم لا يجوز
ان يكون قبل تعلقها بهذا البدن كانت متعلقه ببدن اخر فانتقلت منه الى هذه
على سبيل التناسخ مسئله القائلون بحدوث النفس اتفقوا على
فساد التناسخ لوجوه ثلثه احدها انا قد دللنا على حدوث النفس فيكون
حدوثها عن مبداها القديم موقوفا على حدوث شرط والا لم يكن حدوثها
الان اولى من حدوثها قبل ذلك وذلك الشرط ليس الا حدوث البدن فاذن
حدوث الاستعداد الذي علمه لفيضان النفس عن المبدا القديم
فالبدن الحادث الذي يتعلق به نفس على سبيل التناسخ لا بد وان يستعد

لنفوس اخري ابدا فيجمع النفسان على بدن واحد وهو محال لان كل احد
يجد ذاته شيئا واحدا لا شيئين لا يقال ان هذه الحجة مبنية على حدوث النفس
ودليلكم في حدوث النفس مبني على فساد التناسخ على ما لاح في ابطاله
فيه فيكون دورا سلمنا انه لا دور لكن لم لا يجوز ان تتناول النفوس المختلفة
بالماهية فالبدن المستعد لواحد منها لا يكون مستعدا لغيره سلمنا التساوي
لكن لا بد من التباين في الهوية وما به التباين غير مشترك فيه فلم يلزم من كون
البدن المخصوص مستعدا للنفس الموصوفة بهذه الخصوصية كونه مستعدا
للاخرى سلمنا حصول التساوي فلم لا يجوز تعلق النفسين بالبدن الواحد
قوله لان كل واحد يجد نفسه واحدا قلنا الذي يدرك ها هنا معنى هو نفسي وكل
نفس تجد نفسها نفسا واحدا لا غير فلم يلزم محذور وثانيها لو كانت نفوسنا
موجودة قبل بدننا في بدن اخر لتذكرنا تلك الحالة والاعتراض لا يجوز
ان لا يكون تذكر احوال كل بدن موقوفا على التعلق بذلك البدن وثالثها انه
لو صح التناسخ لكان اما ان يكون واجبا فيلزم ان يكون عدد الهالكين مثل
عدد الحادثين او جائزا وهو محال لانه يلزم بقاء النفس معطلة فيما بين التعليقين
وضعف هذه الحجة لا يخفى مسئلة اتفقت الفلاسفة على امتناع
عدم الارواح واحتجوا بان العدم لو صح عليها لكان امكان العدم متقدما
لا محالة على العدم وذلك الامكان يستدعي محلا وذلك لان يكون
باقيا عند ذلك لحوق العدم لان القابل واجب الحصول عند المقبول والشيء
لا يبقى عند عدمه فاذن كل ما يصح عليه العدم فله مادة فلو صح العدم على

للنفس

نفس

نفس لكانت مركبة من المادة والصورة لكن ذلك باطل لما بينا انها ليست بجسم
ولانا على هذا التقدير اذا نظرنا الى الجزء المادي لم يكن قابلا للعدم
والا لافتقر الى مادة اخرى ولا محالة ينتهي الى ما لا مادة له فيكون ذلك
الشيء قابلا للفساد والاعتراض لا نسلم ان الامكان امر ثبوتي وعلى هذا
التقدير لا يستدعي محلا وايضا فالنفس حادثة فيكون مسبوقة بالامكان
فالامكان السابق لما لم يوجب كونها مادية فكذلك امكان افنائها
سلمنا انها لو قبلت العدم لكانت مادية فلم لا يجوز قوله مادي جسم
لا نسلم بل مذهبكم ان كل جسم مادي والموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها
وكيف وهو تحت جنس الجوهر فيكون مركبا قوله اذا نظرنا الى الجزء
المادي وجب ان يكون باقيا قلنا هب انه يجب بقاء مادة النفس لكن لا
يلزم من بقاء مادة النفس بقاء النفس لان المركب لا يبقى ببقاء احد اجزائه
وتحقيقه ان المقصود من اثبات بقاء النفس اثبات سعادتها وشقاوتها
وذلك غير حاصل على هذا التقدير لانه على تقدير بقاء مادتها دون صورتها
لا يمكن القطع ببقائها لانها لا تحتمل توقف ادراكها للكليات على حصول
الجزء الصوري الفاني مسئلة النفس الناطقة تدرك
الجزئيات خلافا لارسطاطاليس ولنا ان ها هنا شيئا يحكم بالكلي
على الجزئي وذلك الشيء مدرك لهما والمدرك للكلي هو النفس فالمدرك
للجزئي هو النفس احتجوا بانا لو تخيلنا مربعا محفوفا بمربعين متساويين
بين الجانبين فهذا الامتياز ليس في الخارج اذ ربما لم يكن ذلك موجودا

كل

في الخارج فهو اذن في الزمن فمحل احد الحالين ان كان محلا للثاني
استحال حصول الامتياز لان امتياز احدهما عن الاخر ليس بالماهية ولا بلوازمها
المشتركة بين الافراد لكن الامتياز حاصل لحلول احدهما في محل الثاني
وذلك لا يعقل الا في الجسم او الجسماني والجواب ان الادراك
ليس نفس الانطباع على ما حققناه ولان عندكم الصورة منطبعة في الخيال
ولا ادراك هناك بل غايته انه مشروط فلم لا يجوز ان يقال ان تلك الصورة
منطبعة في آلة جسمانية ثم النفس يطالعها ويدركها مسئلة
اتفقت الفلاسفة على سعادة النفوس العالية النقية عن الهيات البدنية
بعد الموت واحتجوا عليه بان اللذة ادراك الملائم والملائم لها
ادراك المجردات والادراك حاصل بعد الموت فاللذة حاصلة هنالك
فيقال لهم ان قلتم اللذة نفس الادراك فهو باطل لحصول الادراك الان
دون اللذة ولئن قلت الادراك سبب اللذة فما الدليل عليه والاستقراء لا
يفيد العلم الا الظن والقياس على ساير اللذات كذلك ايضا لا يفيد
العلم سلمناه لكن لا يلزم من حصول السبب لا محالة لاحتمال توقف
تاثير المؤثر في ذلك الاثر على حضور شرط لم يحضر او على زوال مانع لم يزل
مسئلة اتفقوا على شقاوة النفوس الجاهلية وضعف حججهم
مذكور في كتبنا الحكمية واتفقوا على ان تلك الشقاوة الحاصلة
بسبب الهيات البدنية منقطعة وقد بينا ضعف قولهم في الفرق وبالله
التوفيق فهذا جملة الكلام في المعاد النفساني ولنتكلم في المعاد

البدني مسئلة

البدني مسئلة اعادة المعدوم عندنا جايز خلافا للمعتزلة والكرامية
وابي الحسين البصري من المعتزلة لنا ان كان ممتنعا للماهية او لشي
من لوازمها وجب امتناع مثله وان كان الامر عنه لازم فعند زوال
ذلك العارض يزول الامتناع لا يقال الحكم عليه بانه ممتنع الاعادة او
لغيره لا يصح لان الحكم على الشي يستدعي امتياز المحكوم عليه عن
غيره والامتياز يستدعي الثبوت وهو منافي للعدم لانا نقول الحكم عليه
بانه لا يصح الحكم عليه حكم عليه فيكون متناقضا واحتج المخالف بامور
احدها ان الشي بعد عدمه نفي محض ولم يبق هويته اصلا فلا يصح الحكم عليه
بصحة العود لان المحكوم عليه متميز عن غيره والمتميز ثابت وثانيها
تقدير الوقوع لا يتميز عن مثله وما يفضي الى ان لا يتميز الشي عن مثله
كان باطلا وثالثها لو اعيد وقته الاول معه يلزم مبتدا من حيث
انه معاد ومناقض والجواب عن الاول ان قولك انه لا يصح الحكم عليه
متناقض وعن الثاني لا يتميز عن مثله في علمنا وذلك لا يقتضي نفيه
اما في نفسه فلم وعن الثالث انه انما يكون مبتدا لو وجد مع الوجود
المبتدا لذلك الوقت وبالله التوفيق مسئلة اجمع المسلمون
على المعاد بمعنى جمع الاجزاء بعد تفريقها خلافا للفلاسفة لنا
انه في نفسه ممكن والصادق اخبر عنه فوجب القول به وانما قلنا
انه ممكن لان الامكان انما يثبت بالنظر الى القابل والفاعل وهما
حاصلان اما بالنظر الى القابل فلان قبول الجسم للاعراض القابلة

به امر ثابت له لذاته وما بالذات كان حاصلا ابدا فذلك القبول حاصل ابدا
واما بالنظر الى الفاعل فلانه تعالى عالم باعيان اجزا كل شخص
لكونه تعالى عالما بالجزئيات وقادر على جمعها وخلق الحياة فيها لكونه
قادرا على كل الممكنات واذا كان كذلك كانت الاعادة ممكنة وانما
قلنا ان الصادق اخبر عنه لان الانبيا عليهم السلم اجمعوا على القول به
واذا ثبتت المقدمتان ظهر المطلوب فان قيل اما الكلام في الامكان
مبني على اصول تقدم القول فيما لها وعليها ولا نعيدها سلمناه لكن
لا نسلم ان الصادق اخبر عنه قوله الانبيا اجمعوا عليه قلنا لا نسلم فان
سائر الانبيا لم يتولوا الا بالمعاد الروحاني فاما محمد عليه واله الصلاة
والسلم فقد جا في شرعه ما يدل على المعاد ولكن قد علمت ان دلالة
ليست قطعية بل ظنية وايضا فكما جا القول بالمعاد البدني فقد
جا القول بالتشبيه في القران والتوراة فاذا جاز المصير الى التاويل
الجسماني بالروحاني في باب التشبيه فلم لا يجوز مثله في هذا سلمنا
ان ذلك يدل على قولك لكنه معارض بامور احدها ان العالم الذي على ما
تقدم فالحشر باطل وثانيها ان الجنة والنار اما ان يكونا في العالم
او عالم اخر فان كان في هذا العالم فاما ان يكونا في عالم الافلاك
او عالم العناصر والاول محال لان الاجرام الفلكية لا تقبل الخرق
ولانها لطيفة شفافة من الكاسرات والثاني هو محض التناسخ واما في عالم اخر
فمحال لان الفلك بسيط على ما لاح شكله الكرة فلو فرض عالم اخر
لكان

لكان كرة فيعرض بين العالمين خلا فهو محال لنا وهو ان الانسان اذا اكل
انسانا اخر حتى صار جزو بدن احدهما بدن الاخر فليس بان يعاد جزو بدن
احدهما اولى بان يعاد جزو بدن الاخر وجعله جزوا البدنهما معا محال
فلم يبق الا ان يعاد واحد منهما وثانيها ان المقصود من البعثة اما الايلام
او دفع الالم او الالتذاذ والاول لا يصلح ان يكون مقصودا للحكيم
والثاني ايضا باطل فانه يكفي فيه البقا على العدم فبقي الثالث لكن تحصيله
لذة في هذا العالم فهو في الحقيقة ليس بلذة بل كان ذلك خلاص عن الالم
او انتقال من الم الى الم اخر اما اللذة بالحقيقة هي اللذة الروحانية فاذا
كان كذلك كان رد النفس الى البدن عبثا والجواب انه ثبت
بالتواتر انه عليه السلم كان يثبت المعاد البدني وذلك لا يقبل التاويل
اما المعارضة الاول فالجواب عنها قد تقدم وعن الثانية الخلا جائز
وعن الثالث ان الجزو الاصلي لاحدهما واصل للاخر فيرده اليه الاول اولي
وعن الرابع ما تقدم في باب الاعتراض من اثبات اللذة الجسمية مسئله
المعادة في جميع الاجزا لا يتم الا مع القول باعادة المعدوم لا مران هويه
الشخص ليس مجرد الجسم بل لا بد فيهما من الاعراض وقد علمت عند
التفرق فلو لم يكن اعادة المعدوم لامتنعت اعادته من حيث انه هو
مسئله ثم ثبت بدليل قاطع ان الله تعالى يعدم الاجزا
ثم يعيدها واحتج القاطعون عليه بايات احدها قوله تعالى كل
شي هالك الا وجهه والهلاك هو الفنا وثانيها قوله تعالى هو الاول والاخر

واما كان اولا لانه كان موجودا قبل وجودها ونكرى انما لمون اخيرا
اذا كان في زمان موجودا بعد وجودها والثاني قوله تعالى كما بدانا اول خلق نعيده
بين ان الاعادة كالابتدا وكما ان الابتدا عن العدم فوجب ان تكون الاعاده
عن المعدوم ايضا والجواب عن الاول لا نسلم ان الهالك هو المعدوم بل هو الذي خرج
عن حد الانتفاع والاجسام بعد تفريقها تصير كذلك سلمنا انه المعدوم لاكن
الايه على هذا التقدير لا يمكن اجراوها على ظاهرها لان وصفها بالهلاك
لكنه تقتضي ان تكون معدومه في الحال وهو بالاتفاق باطل فوجب
تاويلها ثم حملهم على ما لها الى الهلاك ولهن حملنا على انها قابله للهلاك
فلم كان تاويلكم اولى من تاويلنا وعن الثاني لم لا يجوز ان يقال هو الاول
والاخر بحسب الاستحقاق لا بحسب الزمان وعن الثالث ان تشبيه
الشي بغيره لا يقتضي مشابهتها في كل وبالله التوفيق مسـئـله السمعيات
من عذاب القبر والصراط والميزان وانطاق الجوارح وتطاير الكتب واحوال
الجنه والنار فهي في انفسها ممكنه والله تعالى عالم بالكل وقادر على الكل
وكان خبر الصادق عنها مفيد للعلم بوجودها مسـئـله
وعيد اصحاب الكباير منقطع عندنا خلافا للمعتزله لنا قوله تعالى فمن يعمل
مثقال ذره خيرا يره ومن يعمل مثقال ذره شرا يره ولا بد من الجمع بين العمومين
فاما ان يقال صاحب الكبيره يدخل الجنه بايمانه ثم يدخل النار وهو باطل بالاتفاق
او يدخل النار بكبيرته ثم ينتقل الى الجنه دليل ثاني الخصم معترف بان المومن
استحق الثواب بايمانه فاذا فعل الكبيره فالاستحقاق الاول اما ان بقي او لا يبقى فان

بقي وجه

[illegible]

بقي وجب اتصال الثواب والا طريق له الا بنقله من النار الى الجنه وان لم يبق
فهو محال لوجوه الاول وهو انه ليس انتفا الباقي لطريان الحادث اولى من اندفاع
الحادث لوجود الباقي الثاني وهو انهما لو كانا ضدين كان طريان الاستحقاق
الطاري مشروطا بزوال الاستحقاق السابق فلو كان زواله لاجل طريان هذا
الحادث لزم الدور الثالث وهو انه اذا استحق عشره اجزا من الثواب
وفعل معصيه استحق بها خمسه اجزا من العقاب فليس انتفا استحقاق احدى
الخمستين اولى من انتفا استحقاق الخمسه الاخرى لان اجزا الثواب لما كانت
متساويه كان استحقاقاتها متساويه ايضا فاما ان ينتفي مجموع العشره وهو ظلم
او لا ينتفي شي منها وهو مطلوب الرابع اذا استحق عشره اجزا
من الثواب ثم فعل ما يستحق عشره اجزا من العقاب فالطاري اما ان يحبط
الاول او لا يحبط كما هو قول ابي علي الجبائي او يحبط ويحبط كما هو قول ابي
هاشم في الموازنه والاول باطل لانه يصير فعل الطاعه السابقه لغوا محضا
لا يظهر له اثر في جلب نفع ولا دفع ضرر وهو باطل لقوله تعالى فمن يعمل مثقال
ذره خيرا يره والثاني باطل لان تاثير زوال الاستحقاق الاول حال حدوث الاستحقاق
الثاني فاما اذا لم يوجد الاستحقاق الثاني لا يزول الاول واذا وجد الاستحقاق
الثاني وزال به الاول استحال ان يزول هذا الاستحقاق الثاني لانه ليس من زوال
فيصير هذا هو القسم الاول الذي هو مذهبنا لابي علي وقد ابطلناه بقي ان
يقال واحد من الاستحقاقين يزول الاخر دفعه لكن هذا محال لان علة كل
واحد منهما وجود الاخر فلو عدما دفعه لوجدا دفعه لان العله موجوده حال

حدوث المعلول فيهما موجود ان حال لونهما معدوما فان هذا الخلف فهذه وجوه داله على فساد
قولهم في المحابطه ومتى ثبت ذلك ثبت انقطاع العقاب دليل ثالث قوله تعالى
ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وكذا قوله تعالى وان
ربك لذو مغفره للناس على ظلمهم وكلمه على للحال يقال رايت الامير على اكله اي حال
اكله قالا انه تقتضي حصول حال اشتغال العبد بالظلم فهو يدل على حال حصول
المغفره قبل التوبه دليل رابع اجمع المسلمون على كونه تعالى عفوا والعفو
لا يعقل الا عند استحقاق العذاب المستحق وعند الخصم لا يسقط العقاب
على الصغيره قبل التوبه وعلى الكبيره بعدها واجب فلا يبقى للعفو معنى الا اسقاط
العقاب على الكبيره قبل التوبه احتج الخصم بقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا
الايه وبقوله تعالى ان الفجار لفي جحيم وان الابرار الايه والجواب
سياتي في اصول الفقه ان شاء الله ان صيغ العموم ليست قاطعه في الاستغراق
بل ظاهره محتمله للخصوص واذا كان كذلك لم يكن التمسك القطع فيها على
الوعيد وايضا فهي معارضه بايات الوعد ولا طريق الا التوقيف الا ما
ذكرناه مسئله اجمعوا على ان وعيد الكفار المعاندين دائم
اما الكافر الذي بالغ في الاجتهاد ولم يصل الى المطلوب فقد زعم الجاحظ
والعنبري انه معذور لقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج والباقون
انكروا ودعوا فيه الاجماع وبالله التوفيق القسم الثالث في الاسما
والاحكام مسئله لا نزاع في ان الايمان في اللغه عباره عن
التصديق وفي الشرع فهو عباره عن تصديق الرسول عليه السلم في كل ما علم بالضروره

مختلف به

119

محتذر به خلافا للمعتزله فانهم جعلوا اسم الطاعه والسلف فانهم قالوا اسم
للتصديق بالقلب والاقرار باللسان والعمل بالاركان لنا ان هذه الطاعات
لو كانت جزءا من مسمى الايمان شرعا لكان تقييد الايمان بالطاعه تكرارا وبالمعصيه
نقضا لكنه باطل لقوله تعالى الذين امنوا وعملوا الصالحات وقوله تعالى الذين
امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم واحتج الخصم بامور احدها ان فعل
الواجبات هو الدين لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين الى قوله
وذلك دين القيمه وذلك يرجع الى ما تقدم فكان كل ما تقدم هو الدين
والدين هو الاسلام لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام والاسلام هو الايمان
اذ لو كان مقبولا من ابتغاه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه
ولما كان الايمان مقبولا علمنا انه الاسلام واذا ثبت ذلك لزم ان فعل الواجبات
هو الايمان وثانيها ان قاطع الطريق يخزى يوم القيمه والمؤمن لا يخزى يوم القيمه
فقاطع الطريق غير مؤمن اما ان قاطع الطريق يخزى فلان الله تعالى يدخله النار يوم القيمه
لقوله تعالى فيه صغيرهم ولهم عذاب عظيم وكل من ادخل النار فقد اخزي
لقوله تعالى ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته واما قلنا ان المؤمن لا يخزى لقوله
تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه وثالثها لو كان الايمان في الشرع
عباره عن التصديق لكان كل من صدق الله وصدق الجبت والطاغوت مؤمنا
ورابعها قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلواتكم والجواب عن الاول
بانا نحمل ذلك على كمال الايمان صونا للتوقيف بين الادله وعن الثالث بانا
نخصصه ببعض التصديقات اهو من التسيق وعن الرابع انا نحمل ذلك على الايمان

عرف

تتلبا الصلوات لا على تعيين الصلاة تنبيه صاحب الكبيرة عندنا مؤمن مطيع بايمانه
عاصي بفسقه وعند المعتزلة لا يسمى مؤمن ولا كافر وعند الجمهور الخوارج كافر
لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وعند الازارقة
مشرك وعند الزيدية كافر للنعمة وعند الحسن البصري منافق لقوله عليه السلام
انه المنافق تلك الايمان عندنا لا يزيد ولا ينقص لانه لما كان اسما للتصديق
الرسول في كل ما علم بالضرورة مجيئه به وهذا لا يقبل التفاوت فكان مسمى
الايمان غير قابل للزيادة والنقصان وعند المعتزلة لما كان اسما لاداء العبادات
كان قابلا وعند السلف لما كان قابلا للاقرار بالاعتقاد والعمل وذلك دخل البحث
لغوي ولكل واحد من الفرق نصوص والتوفيق ان يقال الاعمال من ثمرات
التصديق فكل ما دل على ان الايمان لا يقبل الزيادة والنقصان كان مصروفا الى
اصل الايمان وما دل على كونه قابلا لها فهو مصروف الى ثمرات الايمان الكامل
مسئلة اكثر اصحابنا قالوا انا مؤمن ان شاء الله لا للقيام الشك بل اما
للتبرك او للصرف الى العاقبة مسئلة الكفر عبارة عن انكار ما
علم بالضرورة من مجيء الرسول عليه السلام به فعلى هذا لا يكفر احد من اهل القبلة
لان كونهم منكرين لما جاء به الرسول غير معلوم ضرورة بل بنظر والله اعلم

تم الكتاب بحمد الله وعونه وحسن توفيقه
وصلواته على سيدنا محمد النبي وعلى آله واصحابه وسلم تسليما كثيرا مباركا طيبا
[illegible] على عبد الواحد [illegible] في نصف ذي القعدة من سنة ٦٦٩
[illegible] الله رحم [illegible]

البرا من ناصر [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] عن [illegible] [illegible]